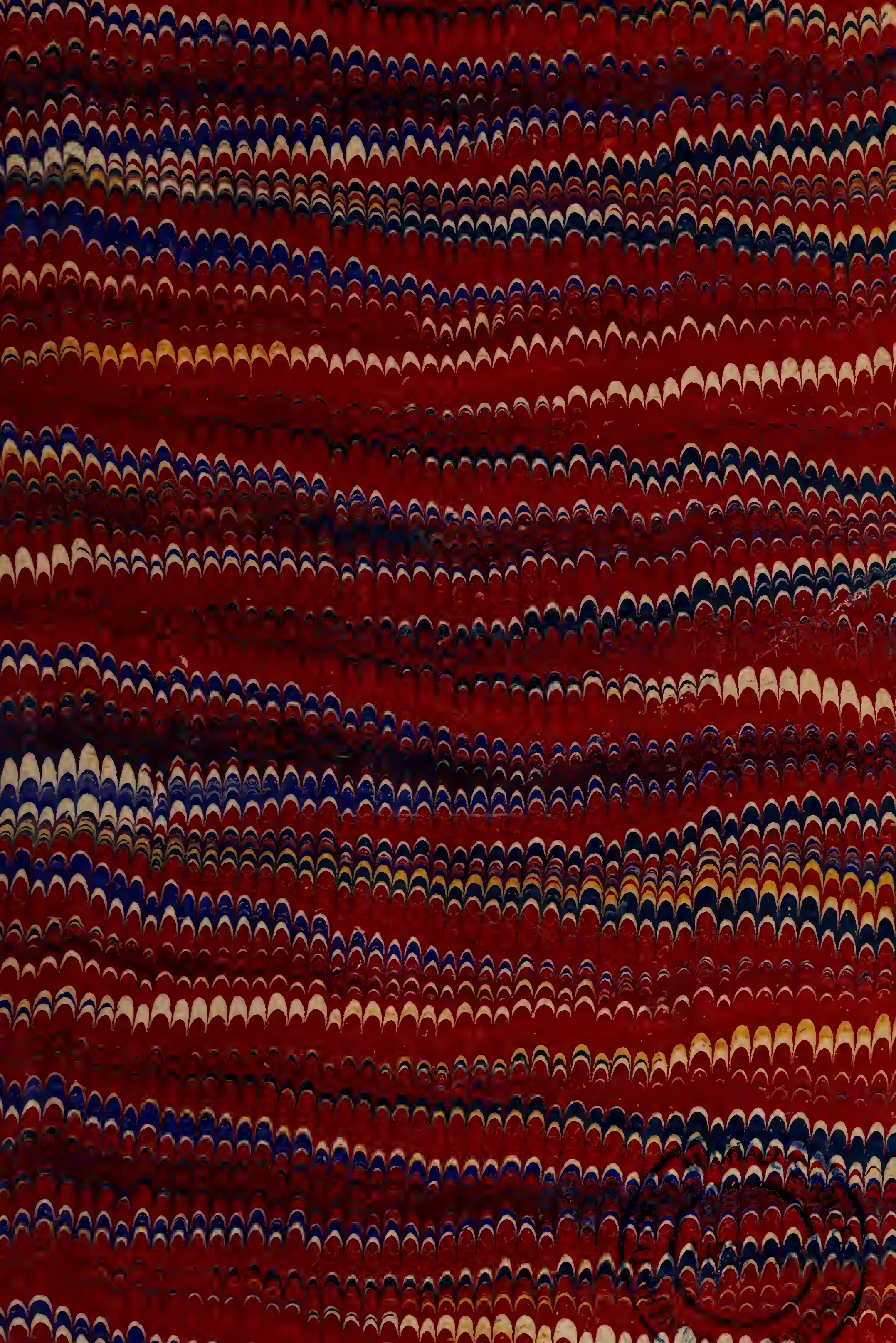

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 07101084 7







ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY


ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

LE CATÉCHISME
ROMAIN
OU L'ENSEIGNEMENT DE LA
Doctrine Chrétienne
EXPLICATION NOUVELLE

PAR

GEORGES BAREILLE

Docteur en théologie et en droit canonique
Chanoine honoraire de Toulouse

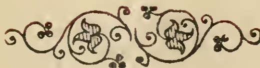
Instaurare omnia in Christo.
Tout restaurer dans le Christ.
EPH., I, 10.

TOME TROISIÈME

DEUXIÈME PARTIE

La Grâce et les Sacrements

I



MONTRÉJEAU
(Haute-Garonne)
LIBRAIRIE J.-M. SOUBIRON, ÉDITEUR

LE

Catéchisme Romain

OU L'ENSEIGNEMENT DE LA

Doctrine Chrétienne

NIH L OBSTAT

Tolosæ, die 10 januarii 1908.

Ph.-H. Dunand,
Can. theol. censor.

IMPRIMATUR

Tolosæ, die 15 januarii 1908.

† Augustinus,
Arch. Tolosanus.

Ce volume a été déposé conformément aux lois
en février 1908

LE CATÉCHISME
ROMAIN
OU L'ENSEIGNEMENT DE LA
Doctrine Chrétienne
EXPLICATION NOUVELLE

PAR

GEORGES BAREILLE

Docteur en théologie et en droit canonique
Chanoine honoraire de Toulouse

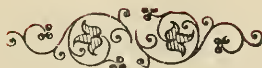
Instaurare omnia in Christo.
Tout restaurer dans le Christ.
EPH., I, 10.

TOME TROISIÈME

DEUXIÈME PARTIE

La Grâce et les Sacrements

I



MONTRÉJEAU
(Haute-Garonne)
LIBRAIRIE J.-M. SOUBIRON, ÉDITEUR



ENCYCLIQUE
« *PASCENDI DOMINICI GREGIS* »
sur le Modernisme

Gravité des erreurs modernes (1). — « Ce qui exige surtout que nous parlions sans délai, c'est que, les artisans d'erreurs, il n'y a pas à les chercher aujourd'hui parmi les ennemis déclarés. Ils se cachent, et

1. Cette magnifique Encyclique du 8 septembre 1907 est appelée à un grand retentissement et marquera une date célèbre dans l'histoire de l'Eglise. Il en est peu, dans le passé, qui l'égalent en importance ; car elle englobe dans une vue synthétique tout ce que le mouvement de la pensée moderne, en opposition avec la révélation et le surnaturel, entraîne de principes erronés et d'idées fausses. Ce n'est plus seulement tel ou tel dogme qui est battu en brèche, c'est l'idée même du dogme, c'est la nature de la foi dans ses racines profondes, c'est le catholicisme, et, c'est toute religion, qui sont sapés de fond en comble. En groupant dans un système cohérent la doctrine des modernistes, jusque là éparse et comme noyée ou dissimulée dans de nombreuses publications parues depuis une dizaine d'années, et d'autant plus dangereuse qu'elle se paraît d'un faux zèle pour la vérité et pour les intérêts religieux de l'Eglise, S. S. Pie X a magistralement dénoncé le péril. Il en a montré les faux points de départ, la marche insidieuse, le lien logique, les aboutissements dangereux, les funestes conséquences ; car, en dépit des apparences, c'est bien un tout lié, « un corps parfaitement organisé, dont les parties sont si bien solidaires entre elles qu'on n'en peut admettre une sans les admettre toutes. » Et en le qualifiant de **rendez-vous de toutes les hérésies**, de **ruine de la religion catholique** et d'**anéantissement de toute religion**, le Pape le dénonce et le condamne.

Impossible donc, à l'heure qu'il est, d'avoir le moindre doute sur l'idée qu'il faut avoir du modernisme. Quelle que soit la valeur intellectuelle et scientifique de ses fauteurs, et quelque séduisants qu'aient pu paraître, aux yeux de personnes mal averties, les ouvrages où ils ont condensé leur doctrine, tels que les *Etudes évangéliques*, *l'Evangile et l'Eglise*, *Autour d'un petit livre*, *Dogme et critique* entre autres, on doit tenir pour condamné le modernisme.

c'est un sujet d'appréhension et d'angoisse très vives, dans le sein même et au cœur de l'Eglise, ennemis d'autant plus redoutables qu'ils le sont moins ouvertement. Nous parlons d'un grand nombre de catholiques laïques et, ce qui est encore plus à déplorer, de prêtres qui, sous couleur d'amour de l'Eglise, *absolument courts de philosophie et de théologie sérieuses* (1), *imprégnés au contraire jusqu'aux moelles d'un venin d'erreur puisé chez les adversaires de la foi catholique*, se posent, au mépris de toute modestie, comme rénovateurs de l'Eglise ; qui, en phalanges serrées, donnent audacieusement l'assaut à tout ce qu'il y a de plus sacré dans l'œuvre de Jésus-Christ, *sans respecter sa propre personne* qu'ils abaissent, par une témérité sacrilège, jusqu'à la simple et pure humanité.

« Ces hommes-là peuvent s'étonner que nous les rangions parmi les ennemis de l'Eglise. Nul ne s'en étonnera avec quelque fondement qui, mettant leurs intentions à part, dont le jugement est réservé à Dieu, voudra bien examiner leurs doctrines, et, conséquemment à celles-ci, leur manière de parler et d'agir. Ennemis de l'Eglise, certes ils le sont, et, à dire qu'elle n'en a pas de pires, on ne s'écarte pas du vrai. Ce n'est pas du dehors, en effet, c'est du dedans qu'ils trament sa ruine : le danger est aujourd'hui presque aux entrailles mêmes et aux veines de l'Eglise ; leurs coups sont d'au-

Déjà, dans les deux premiers volumes, nous avons signalé et combattu quelques-unes des idées modernistes relatives au dogme, à la foi, à la divinité, à la science, à la mort expiatoire et à la résurrection de Jésus-Christ, à l'Eglise. Nous en signalons et combattons quelques autres, dans le présent volume, touchant la révélation, l'inspiration, le miracle, la prophétie, le surnaturel. Il en restera d'autres encore à réfuter dans les volumes suivants, notamment celles qui ont trait à la nature et à l'origine des sacrements.

Nous insérons ici, en première page, ce document pontifical de capitale importance ; toute la première partie est reproduite dans sa traduction officielle.

1. C'est nous qui soulignons.

tant plus sûrs qu'ils savent mieux où la frapper. Ajoutez que ce n'est point aux rameaux ou aux rejetons qu'ils ont mis la cognée, mais à la racine même, c'est-à-dire à la foi et à ses fibres les plus profondes. Puis, cette racine d'immortelle vie une fois tranchée, ils se donnent la tâche de faire circuler le virus par tout l'arbre ; nulle partie de la foi catholique qui reste à l'abri de leur main, nulle partie qu'ils ne fassent tout pour corrompre. »

Tactique perfide. — « Et tandis qu'ils poursuivent par mille chemins leur dessein néfaste, rien de si insidieux, de si perfide que leur tactique. *Amalgamant en eux le rationaliste et le catholique*, ils le font avec un tel raffinement d'habileté qu'ils abusent facilement les esprits mal avertis. D'ailleurs, consommés en témérité, il n'est sorte de conséquences qui les fassent reculer, ou plutôt qu'ils ne soutiennent hautement et opiniâtrément. Avec cela, et chose très propre à donner le change, une vie toute d'activité, une assiduité et une ardeur singulière à tous les genres d'études, des mœurs recommandables d'ordinaire pour leur sévérité. Enfin, et ceci paraît ôter tout espoir de remède, leurs doctrines leur ont tellement perverti l'âme, qù'ils en sont devenus *contempteurs de toute autorité*, *impatients de tout frein :* prenant assiette sur une conscience fausse, ils font tout pour qu'on attribue au pur zèle de la vérité ce qui est *œuvre* uniquement d'opiniâtreté et d'orgueil... Trêve donc au silence, qui désormais serait un crime ! Il est temps de lever le masque à ces hommes-là et de les montrer à l'Eglise universelle tels qu'ils sont. Et comme une tactique des modernistes, — ainsi les appelle-t-on communément et avec beaucoup de raison, — tactique en vérité fort insidieuse, — est de ne jamais exposer leurs doctrines méthodiquement et dans leur ensemble, mais de les fragmenter en quelque sorte et

de les éparpiller ça et là, ce qui prête à les faire juger ondoyants et indécis, quand leurs idées au contraire sont parfaitement arrêtées et consistantes, il importe ici et avant tout, *de présenter ces mêmes doctrines sous une seule vue*, et *de montrer le lien logique qui les rattache entre elles*. Nous nous réservons d'indiquer ensuite *les causes* des erreurs et de prescrire les *remèdes* propres à retrancher le mal. »

PREMIÈRE PARTIE

Analyse des doctrines modernistes. — « Et pour procéder avec clarté dans une matière en vérité fort complexe, il faut noter tout d'abord que les modernistes assemblent et mélangent, pour ainsi dire, en eux plusieurs personnages : c'est à savoir le *philosophe*, le *croyant*, le *théologien*, l'*historien*, le *critique*, l'*apologiste*, le *reformateur :* personnages qu'il importe de bien démêler si l'on veut connaître à fond leur système et se rendre compte des *principes* comme des *conséquences* de leurs doctrines. »

I. Le philosophe. — 1° *L'Agnosticisme.* — « Et pour commencer par le philosophe, les modernistes posent comme base de leur philosophie religieuse, la doctrine appelée communément *agnosticisme* (1). La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, n'a ni la *faculté* ni le *droit* d'en franchir les limites ; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non, pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence : telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que *Dieu n'est point objet di-*

1. Voir t. 1, p. 381-382 ; 398-400 ; 446-447 ; 457, 479.

rect de science; que *Dieu n'est point un personnage historique.* Qu'advient-il, après cela, de *la théologie naturelle*, des *motifs de crédibilité*, de *la révélation extérieure?* Il est aisé de le comprendre : *ils les suppriment* purement et simplement et *les renvoient à l'intellectualisme,* système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. Rien ne les arrête, pas même les condamnations dont l'Eglise a frappé ces erreurs monstrueuses (1). Maintenant, de l'agnosticisme, qui n'est après tout qu'ignorance, comment les modernistes passent-ils à l'*athéisme scientifique et historique*, dont la négation fait au contraire tout le caractère ; de ce qu'ils ignorent si Dieu est intervenu dans l'histoire du genre humain, par quel artifice de raisonnement en viennent-ils à expliquer cette même histoire absolument en dehors de Dieu, qui est tenu pour n'y avoir point eu effectivement de part? Le comprenne qui pourra. Toujours est-il qu'une chose pour eux, parfaitement entendue et arrêtée, c'est que *la science doit être athée, pareillement l'histoire;* nulle place, dans le champ de l'une comme de l'autre, sinon pour les phénomènes : Dieu et le divin en sont bannis. Quelles conséquences découlent de cette doctrine absurde, au regard de la personne sacrée du Sauveur, des mystères de sa vie et de sa mort, de sa résurrection et de son ascension glorieuse, c'est ce que nous verrons bientôt. »

2° *L'Immanentisme.* — « L'agnosticisme n'est que le côté négatif dans la doctrine des modernistes ; le côté positif est constitué par ce qu'on appelle l'*immanence vitale.* Ils passent de l'un à l'autre en la manière que voici. Naturelle ou surnaturelle, la religion, comme tout autre fait, demande une explication. Or, la théo-

1. Pie X cite là les canons 1 et 2, du C. *De revelatione*, de la *Constitution Dei Filius*, dont nous avons relevé la doctrine, t. I, p. 389 sq, 441, 446-447.

logie naturelle une fois répudiée, tout accès à la révélation fermé par le rejet des motifs de crédibilité, qui plus est, toute révélation extérieure entièrement abolie, il est clair que, cette explication, on ne doit pas la chercher hors de l'homme. C'est donc *dans l'homme* qu'elle se trouve, et comme la religion est une forme de vie, *dans la vie même de l'homme*. Voilà l'*immanence religieuse*. Or, tout phénomène vital — et, on l'a dit, telle est la religion — a pour premier stimulant une nécessité, un besoin ; pour première manifestation, ce mouvement du cœur appelé sentiment. Il s'ensuit, puisque l'objet de la religion est Dieu, que la foi, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime, inspiré lui-même par le besoin du divin. Ce besoin, d'ailleurs, ne se trahissant que dans certaines rencontres déterminées et favorables, n'appartient pas de soi au domaine de la conscience : dans le principe, il gît au-dessous, et, selon un vocable emprunté de la philosophie moderne, dans la *sub-conscience*, où il faut ajouter que sa racine est cachée, entièrement inaccessible à l'esprit. »

3° *La Foi* (1). — « Veut-on savoir maintenant en quelle manière ce besoin du divin, si l'homme vient à l'éprouver, se tourne finalement en religion ? — Les modernistes répondent : « La science et l'histoire sont enfermées entre deux bornes : l'une extérieure, du monde visible ; l'autre intérieure, de la conscience. Parvenues là, impossible à elles de passer outre : au delà, c'est l'*inconnaissable*. Justement, en face de cet inconnaissable, de celui, disons-nous, qui est hors de l'homme, par delà la nature visible, comme de celui qui est en l'homme même, dans les profondeurs de la sub-conscience, sans nul jugement préalable (ce qui est du pur *fidéisme*), le besoin du divin suscite dans

1. Voir t. I, p. 270-273 ; 317-325.

l'âme, portée à la religion, un sentiment particulier. Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu, et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme à Dieu. » — Telle est, pour les modernistes, la foi, et, dans la foi ainsi entendue, le commencement de toute religion. »

4° *La révélation* (1). — « Là ne se borne pas leur philosophie ou, pour mieux dire, leurs divagations. Dans ce *sentiment* ils trouvent donc la foi ; mais aussi avec la foi et dans la foi, la *révélation*. Et pour la révélation, en effet, que veut-on de plus ? Ce sentiment qui apparaît dans la conscience, et Dieu qui, dans ce sentiment, quoique confusément encore, se manifeste à l'âme, n'est ce pas là une révélation, ou tout au moins un commencement de révélation ? Même, si l'on y regarde bien, du moment que Dieu est tout ensemble cause et objet de la foi, dans la foi, on trouve donc la révélation et comme venant de Dieu et comme portant sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu y est dans le même temps révélateur et révélé. De là, cette doctrine absurde des modernistes, que *toute religion est à la fois naturelle et surnaturelle*, selon le point de vue. De là, *l'équivalence entre la conscience et la révélation*. De là, enfin, la loi qui érige la *conscience religieuse en règle universelle*, entièrement de pair avec la révélation et *à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême, dans sa triple manifestation, doctrinale, cultuelle, disciplinaire*. »

Conséquences : — 1. *Déformation de l'histoire religieuse*. — « On ne donnerait pas une idée complète de l'origine de la foi et de la révélation, telle que l'entendent les modernistes, si l'on n'attirait l'attention sur un point fort important, à raison des conséquences historio-critiques qu'ils en tirent. — Il ne faut pas

1. Voir t. III, 8-16.

croire que l'*inconnaissable* s'offre à la foi, isolé et nu ; il est, au contraire, relié étroitement à un phénomène qui, pour appartenir au domaine de la science et de l'histoire, ne laisse pas de le déborder par quelque endroit : ce sera un fait de la nature, enveloppant quelque mystère ; ce sera encore un homme, dont le caractère, les actes, les paroles paraissent déconcerter les communes lois de l'histoire. Or, voici ce qui arrive: l'*inconnaissable*, dans sa liaison avec un phénomène, venant à amorcer la foi, celle-ci s'étend au phénomène lui-même et le pénètre en quelque sorte de sa propre vie. »

2. *Transfiguration et défiguration.* — « Deux conséquences en dérivent. Il se produit, en premier lieu, une espèce de *transfiguration* du phénomène, que la foi hausse au-dessus de lui-même et de sa vraie réalité, comme pour le mieux adapter, ainsi qu'une matière, à la forme divine qu'elle veut lui donner. Il s'opère, en second lieu, une espèce de *défiguration* du phénomène, s'il est permis d'employer ce mot, en ce que la foi, l'ayant soustrait aux conditions de l'espace et du temps, en vient à lui attribuer des choses qui, selon la réalité, ne lui conviennent point. Ce qui arrive surtout, quand il s'agit d'un phénomène du passé, et d'autant plus aisément que ce passé est lointain.

« De cette double opération, les modernistes tirent *deux lois* qui, ajoutées à une *troisième*, déjà fournie par l'*agnosticisme*, forment comme *les bases de leur critique historique*. Un exemple éclaircira la chose et Jésus-Christ va nous le fournir. Dans la personne du Christ, disent-ils, la *science ni l'histoire* ne trouvent autre chose qu'un homme. *De son histoire donc, au nom de la première loi, basée sur l'agnosticisme, il faut effacer tout ce qui a caractère de divin.* La personne historique du Christ a été *transfigurée* par la foi : *il faut donc encore retrancher de son histoire, de par la seconde loi, tout ce*

qui l'élève au-dessus des conditions historiques. Enfin, la même personne du Christ a été *défigurée* par la foi : *il faut donc, en vertu de la troisième loi, écarter en outre de son histoire les paroles, les actes, en un mot, tout ce qui ne répond point à son caractère, à sa condition, à son éducation, au lieu et au temps où il vécut.* – Etrange paraîtra sans doute, cette façon de raisonner : telle est pourtant la critique moderniste. »

3. *Genèse de la religion.* — « Le sentiment religieux, qui jaillit ainsi, par *immanence vitale*, des profondeurs de la *sub-conscience*, est le germe de toute religion, comme il est la raison de tout ce qui a été ou sera jamais, en aucune religion. Obscur, presque informe à l'origine, ce sentiment est allé progressant sous l'influence secrète du principe qui lui donna l'être, et de niveau avec la vie humaine, dont on se rappelle qu'il est une forme. Ainsi naquirent toutes les religions, y compris les religions surnaturelles : elles ne sont toutes que des efflorescences de ce sentiment. Et qu'on n'attende pas une exception en faveur de la religion catholique : elle est mise entièrement sur le pied des autres. Son berceau fut la conscience de Jésus-Christ, homme de nature exquise, comme il n'en fut ni n'en sera jamais : elle est née là, non d'un autre principe que de l'immanence vitale. »

« On est saisi de stupeur en face d'une telle audace dans l'assertion, d'une telle aisance dans le blasphème. Et ce n'est point les incrédules seuls qui profèrent de telles témérités : ce sont des catholiques, ce sont des prêtres même, et nombreux, qui les publient avec ostentation. Et dire qu'ils se targuent, avec de telles insanités, de rénover l'Eglise ! Certes, il ne s'agit plus de la vieille erreur qui dotait la nature humaine d'une espèce de droit à l'ordre surnaturel. Que cela est dépassé ! En l'homme qui est Jésus-Christ, aussi bien qu'en nous, notre sainte religion n'est autre chose

qu'un fruit propre et spontané de la nature. Y a-t-il rien, en vérité, qui détruise plus radicalement l'ordre surnaturel ? C'est donc avec souverainement de raison que le concile du Vatican a décidé ce qui suit : « Si quelqu'un dit que l'homme ne peut être élevé à une connaissance et à une perfection qui surpassent la nature, mais qu'il peut et qu'il doit, par un progrès continu, parvenir enfin de lui-même à la possession de tout vrai et de tout bien, qu'il soit anathème (1). »

4. *Genèse des dogmes. — Après le sentiment, l'intelligence.* — « Nous n'avons jusqu'ici aucune place faite à l'intelligence. Selon les modernistes, elle a pourtant sa part dans l'acte de foi, il importe de dire laquelle. — Le sentiment dont il a été question — précisément parce qu'il est sentiment et non connaissance — fait bien surgir Dieu en l'homme, mais si confusément encore que Dieu, à vrai dire, ne s'y distingue pas, ou à peine, de l'homme lui-même. Ce sentiment, il faut donc qu'une lumière vienne l'irradier, y mettre Dieu en relief, dans une certaine opposition avec le sujet, c'est l'office de l'intelligence, faculté de pensée et d'analyse, dont l'homme se sert pour traduire d'abord en représentations intellectuelles, puis en expressions verbales, les phénomènes de vie dont il est le théâtre. De là ce mot devenu banal chez les modernistes : *l'homme doit penser sa foi.* L'intelligence survient donc au sentiment et, se penchant en quelque sorte sur lui, y opère à la façon d'un peintre qui, sur une toile vieillie, retrouverait et ferait reparaître les lignes effacées du dessin : telle est, à peu de choses près, la comparaison fournie par l'un des maîtres des modernistes. Or, en ce travail, l'intelligence a un double procédé : d'abord par un acte naturel et spontané, elle traduit la chose en une asser-

1. *Const. Dei Filius, de Revel.*, can. 3. Sur cette question de la genèse des dogmes, de leur nature essentiellement variable, selon les modernistes, voir t. 1, p. 192 ; 214-254

tion simple et vulgaire ; puis, faisant appel à la réflexion et à l'étude, *travaillant sur sa pensée*, comme ils disent, elle interprète la formule primitive, au moyen de formules dérivées, plus approfondies et plus distinctes. Celles-ci, venant à être sanctionnées par le magistère de l'Eglise, constitueront le dogme.

5. *Nature essentiellement variable du dogme.* — « Le dogme, son origine, sa nature, tel est le point capital, dans la doctrine des modernistes. Le dogme, d'après eux, tire son origine des formules primitives et simples, essentielles, sous un certain rapport, à la foi ; car la révélation, pour être vraie, demande une claire apparition de Dieu dans la conscience. *Le dogme* lui-même, si on le comprend bien, *est contenu proprement dans les formules secondaires*. Maintenant, pour bien entendre sa nature, il faut voir avant tout quelle sorte de rapport il y a entre les formules religieuses et le sentiment religieux. Ce qui ne sera pas malaisé à découvrir si on se reporte au *but de ces mêmes formules, qui est de fournir au croyant le moyen de se rendre compte de sa foi.* Elles constituent donc, entre le croyant et sa foi, une sorte d'entre-deux ; *par rapport à la foi, elles ne sont que des signes inadéquats de son objet,* vulgairement *des symboles ; par rapport au croyant, elles ne sont que de purs instruments.* D'où l'on peut déduire qu'*elles ne contiennent pas la vérité absolue :* comme symboles, elles sont des images de la vérité, qui ont à s'adapter au sentiment religieux, dans ses rapports avec l'homme ; comme instruments, des véhicules de vérité, qui ont réciproquement à s'accommoder à l'homme dans ses rapports avec le sentiment religieux. Et comme l'absolu, qui est l'objet de ce sentiment, a des aspects infinis, sous lesquels il peut successivement apparaître ; comme le croyant, d'autre part, peut passer successivement sous des conditions fort dissemblables, il s'ensuit que *les formules dogmatiques sont soumises à ces mêmes vicissitudes, partant*

sujettes à mutation. Ainsi est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. Amoncellement infini de sophismes où toute religion trouve son arrêt de mort.»

6. *Nécessité de cette variation*. — « Evoluer et changer, non seulement le dogme le peut, il le doit : c'est ce que les modernistes affirment hautement et qui d'ailleurs découle manifestement de leurs principes. — *Les formules religieuses*, en effet, pour être véritablement religieuses, non de simples spéculations théologiques, *doivent être vivantes*, *et de la vie même du sentiment religieux :* ceci est une doctrine capitale dans leur système, et déduite du principe de l'*immanence vitale*. Ne l'entendez pas en ce sens qu'il soit nécessaire de construire les formules, surtout si elles sont imaginatives, précisément en vue du sentiment : non, leur origine, leur nombre, jusqu'à un certain point leur qualité même, importent assez peu ; ce qu'il faut, c'est que *le sentiment*, après les avoir convenablement modifiées, s'il y a lieu, *se les assimile vitalement*. Ce qui revient à dire que *la formule primitive demande à être acceptée et sanctionnée par le cœur ; le travail subséquent*, *d'où s'engendrent les formules secondaires*, *à être fait sous la pression du cœur*. C'est en cette vue surtout, c'est-à-dire afin d'être et de rester vivantes, qu'il est nécessaire qu'elles soient et qu'elles restent assorties et au croyant et à sa foi. Le jour où cette adaptation viendrait à cesser, ce jour-là elles se videraient du même coup de leur contenu primitif : il n'y aurait d'autre parti à prendre que de les changer.

« Etant donné le caractère si précaire et si instable des formules dogmatiques, on comprend à merveille que les modernistes les aient en si mince estime, s'ils ne les méprisent ouvertement. Le sentiment religieux, la vie religieuse, c'est ce qu'ils ont toujours aux lèvres, ce qu'ils exaltent sans fin. En même temps ils réprimandent l'Eglise audacieusement, comme faisant fausse route;

comme ne sachant pas discerner de la signification matérielle des formules, leur sens religieux et moral ; comme s'attachant opiniâtrément et stérilement à des formules vaines et vides, cependant qu'elles laissent la religion aller à sa ruine. Aveugles et conducteurs d'aveugles qui, enflés d'une science orgueilleuse, en sont venus à cette folie de pervertir l'éternelle notion de la vérité, en même temps que la véritable nature du sentiment religieux ; inventeurs d'un système « où on les voit, sous l'empire d'un amour aveugle et effréné de nouveauté, ne se préoccuper aucunement de trouver un point d'appui solide à la vérité, mais, méprisant les saintes et apostoliques traditions, embrasser d'autres doctrines vaines, futiles, incertaines, condamnées par l'Eglise, sur lesquelles, hommes très vains eux-mêmes, ils prétendent appuyer et asseoir la vérité (1). »

II. Le croyant. — 1. *L'expérience individuelle, source de la certitude religieuse.* — « Si, maintenant, passant au *croyant*, nous voulons savoir en quoi, chez ce même moderniste, il se distingue du philosophe, une chose est premièrement à noter : c'est que le philosophe admet bien *la réalité divine comme objet de foi ;* mais *cette réalité, pour lui, n'existe pas ailleurs que dans l'âme du croyant*, c'est-à-dire comme objet de son sentiment et de ses affirmations ; ce qui ne sort pas, après tout, du monde des phénomènes. Si Dieu existe en soi, hors du sentiment et hors des affirmations, c'est de quoi il n'a cure ; il en fait totalement abstraction. Pour le croyant, au contraire, Dieu existe en soi, indépendamment de lui, croyant, il en a la certitude, et c'est par là qu'il se distingue du philosophe. Si maintenant vous demandez sur quoi, en fin de compte, cette certitude repose, les modernistes répondent : *Sur l'expérience personnelle.* Ils

1. Grégoire XVI, Encycl. *Singulari nos*, du 25 juin 1834 ; Denzinger, n° 1476.

se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques (1). — Voici, au surplus, comme ils expliquent la chose. Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu : d'où une certitude de son existence, qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience, et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup, sans doute, la méconnaissent et la nient, tels les rationalistes ; mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert. Voilà donc, dans cette expérience, ce qui, d'après les modernistes, constitue vraiment et proprement le croyant. — Combien *tout cela est contraire à la foi catholique*, nous l'avons déjà lu dans un décret du concile du Vatican ; comment *la voie s'en trouve ouverte à l'athéisme*, de même que pour les autres erreurs déjà exposées, nous le dirons plus loin. — Ce que nous voulons observer ici, c'est que *la doctrine de l'expérience*, *jointe à l'autre du symbolisme*, *consacre comme vraie toute religion*, *sans en excepter la religion païenne*. Est-ce qu'on ne rencontre pas dans toutes les religions des expériences de ce genre ? Beaucoup le disent. Or, de quel droit les modernistes dénieraient-ils la vérité aux expériences religieuses qui se font, par exemple, dans la religion mahométane ? Et en vertu de quel principe attribueraient-ils aux seuls catholiques le monopole des expériences vraies ? Ils s'en gardent bien : les uns d'une façon voilée, les autres ouvertement, ils tiennent pour vraies toutes les religions. C'est aussi bien une nécessité de leur système. Car, posés leurs principes, à quel chef pourraient-ils arguer une religion de fausseté ?

1. Voir au t. I, les leçons sur le *dogme* et sur la *foi*.

Ce ne pourrait être évidemment que pour la fausseté du sentiment ou pour celle de la formule. Mais, d'après eux, le sentiment est toujours et partout le même, substantiellement identique ; quant à la formule religieuse, tout ce qu'on lui demande, c'est l'adaptation au croyant — quel que soit par ailleurs son niveau intellectuel — en même temps qu'à sa foi. Tout au plus, dans cette mêlée de religions, ce qu'ils pourraient revendiquer en faveur de la religion catholique, c'est qu'elle est plus vraie, parce qu'elle est plus vivante ; c'est encore qu'elle est plus digne du nom de chrétienne parce qu'elle répond mieux que toute autre aux origines du christianisme. — De telles conclusions ne sauraient surprendre : elles découlent des prémisses. Ce qui est fort étrange, c'est que des catholiques, c'est que des prêtres, dont nous aimons à penser que de telles monstruosités leur font horreur, se comportent néanmoins, dans la pratique, comme s'ils les approuvaient pleinement ; c'est que des catholiques, des prêtres décernent de telles louanges, rendent de tels hommages aux coryphées de l'erreur, qu'ils prêtent à penser que ce qu'ils veulent honorer par là, c'est moins les hommes eux-mêmes, non indignes peut-être de toute considération, que les erreurs par eux ouvertement professées et dont ils se sont faits les champions. »

2. *L'expérience religieuse, ruine de la tradition.* — « Un autre point où les modernistes se mettent en opposition flagrante avec la foi catholique, c'est que le principe de l'expérience religieuse, ils le transfèrent à la tradition ; et *la tradition, telle que l'entend l'Eglise, s'en trouve ruinée totalement.* Qu'est-ce que la tradition, pour les modernistes ? La communication faite à d'autres de quelque expérience originale (1), par l'organe de la prédication, et moyennant la formule intellectuelle.

1. Voir t. III, p. 8-16, et la leçon consacrée à la tradition.

Car, à cette dernière, en sus de la vertu représentative, comme ils l'appellent, ils attribuent encore une vertu suggestive s'exerçant, soit sur le croyant même, pour réveiller en lui le sentiment religieux, assoupi peut-être, ou encore pour lui faciliter de réitérer les expériences déjà faites, soit sur les non-croyants pour engendrer en eux le sentiment religieux et les amener aux expériences qu'on leur désire. C'est ainsi que l'expérience religieuse va se propageant à travers les peuples, et non seulement parmi les contemporains, par la prédication proprement dite, mais encore de génération en génération, par l'écrit ou par la transmission orale. — Or, cette communication d'expériences a des fortunes fort diverses : tantôt elle prend racine et s'implante ; tantôt elle languit et s'éteint. C'est à cette épreuve, d'ailleurs, que les modernistes, pour qui vie et vérité ne sont qu'un, jugent de la vérité des religions ; *si une religion vit, c'est qu'elle est vraie ; si elle n'était pas vraie, elle ne vivrait pas.* D'où l'on conclut encore : *toutes les religions existantes sont donc vraies.* »

3. *La foi est ainsi expulsée de la science et de l'histoire.* — « Au point où nous en sommes, nous avons plus qu'il ne faut pour nous faire une idée exacte des rapports qu'ils établissent entre la foi et la science, entendant aussi, sous ce dernier mot, l'histoire. — En premier lieu, leurs objets sont totalement étrangers entre eux, l'un en dehors de l'autre. *Celui de la foi est justement ce que la science déclare lui être, à elle-même, inconnaissable.* De là un champ tout divers : *la science est toute aux phénomènes, la foi n'a rien à y voir ; la foi est toute au divin, cela est au dessus de la science.* D'où l'on conclut enfin qu'*entre la science et la foi, il n'y a point de conflit possible :* qu'elles restent chacune chez elles, et elles ne pourront jamais se rencontrer, ni partant se contredire. — Que si l'on objecte à cela qu'il est certaines choses de la nature visible qui relèvent

aussi de la foi, par exemple la vie humaine de Jésus-Christ, ils le nieront. Il est vrai, diront-ils, que ces choses-là appartiennent par leur nature au monde des phénomènes; mais, en tant qu'elles sont pénétrées de la vie de la foi et que, en la manière qui a été dite, elles sont transfigurées et défigurées par la foi, sous cet aspect précis, les voilà soustraites au monde sensible et transportées, en guise de matière, dans l'ordre divin. Ainsi, à la demande si Jésus-Christ a fait de vrais miracles et de véritables prophéties, s'il est ressuscité et monté au ciel : non, répondra la science agnostique; oui, répondra la foi. Où il faudra bien se garder pourtant de trouver une contradiction : la négation est du philosophe parlant à des philosophes et qui n'envisage Jésus-Christ que sous la *réalité historique*; l'affirmation est du croyant s'adressant à des croyants, et qui considère la vie de Jésus-Christ comme *vécue à nouveau* par la foi et dans la foi. »

4. *Mais la foi est assujettie à la science à trois titres.* — « Or, l'on se tromperait très fort, si l'on s'imaginait après cela, qu'entre la foi et la science il n'existe de subordination d'aucune sorte. C'est fort bien et fort justement pensé de la science, mais non certes de la foi, assujettie qu'elle est à la science, non pas à un titre, mais à trois. — Il faut observer, premièrememt, que, dans tout fait religieux, *à la réserve de la réalite divine et de l'expérience qu'en a le croyant*, *tout le reste*, *notamment les formules religieuses*, *ne dépasse point la sphère des phénomènes*, n'est point soustrait par conséquent au domaine scientifique. Que le croyant s'exile donc du monde, s'il lui plaît; mais, tant qu'il y reste, il doit subir les lois, le contrôle, le jugement de la science. — En second lieu, si l'on a dit que la foi seule a Dieu pour objet, il faut l'entendre de la réalité divine, non de l'*idée;* car l'idée est tributaire de la science, attendu que celle-ci, dans l'ordre logique, comme on dit, s'é-

lève jusqu'à l'absolu et à l'idéal. A la science, donc, à la philosophie, de connaître l'idée de Dieu, de la guider dans son évolution, et, s'il venait à s'y mêler quelque élément étranger, de la corriger. D'où cette maxime des modernistes, que *l'évolution religieuse doit se coordonner à l'évolution intellectuelle et morale*, ou, pour mieux dire, et selon le mot d'un de leurs maîtres, *s'y subordonner*. — Enfin, l'homme ne souffre point en soi de dualisme : aussi le croyant est-il stimulé par un besoin intime de synthèse à tellement harmoniser entre elles la science et la foi, que celle-ci ne contredira jamais à la conception générale que celle-là se fait de l'univers. Ainsi donc, *vis-à-vis de la foi, liberté totale de la science ;* au contraire, et nonobstant qu'on les ait données pour étrangères l'une à l'autre, *à la science, asservissement de la foi*. — Toutes choses qui sont en opposition formelle avec les enseignements de notre prédécesseur, Pie IX. Il écrivait en effet qu'il « est de la philosophie, en tout ce qui regarde la religion, non de commander, mais d'obéir, non de prescrire ce qui est à croire, mais de l'embrasser avec une soumission que la raison éclaire, de ne point scruter la profondeur des mystères de Dieu, mais de les révérer en toute piété et humilité (1). » Les modernistes renversent cet ordre et méritent qu'on leur applique ce que Grégoire IX, un autre de nos prédécesseurs, écrivait de certains théologiens de son temps (2). »

5. *Conduite des modernistes conforme à leurs princi-*

1. Bref, du 30 mars 1857, à l'évêque de Wrastilav ; Denzinger, n° 1514. — 2. « Il en est, parmi vous, gonflés d'esprit de vanité ainsi que des outres qui s'efforcent de déplacer, par des nouveautés profanes, les bornes qu'ont fixées les Pères ; qui plient les saintes Lettres aux doctrines de la philosophie rationnelle, par pure ostentation de science, sans viser à aucun profit des auditeurs... qui, séduits par d'insolites et bizarres doctrines, mettent queue en tête et à la servante assujettissent la reine. » *Epist. ad magist. theol. Parisienses*, juillet 1223 ; Denzinger, n. 379.

pes. — « Ce qui jettera plus de jour encore sur ces doctrines des modernistes, c'est leur conduite, qui y est pleinement conséquente. A les entendre, à les lire, on serait tenté de croire qu'ils tombent en contradiction avec eux-mêmes, qu'ils sont oscillants et incertains. Loin de là : tout est pesé, tout est voulu chez eux, mais à la lumière de ce principe, que *la foi et la science sont, l'une à l'autre, étrangères.* Telle page de leurs ouvrages pourrait être signée d'un catholique; tournez la page, vous croyez lire un rationaliste. Ecrivent-ils l'histoire : nulle mention de la divinité de Jésus-Christ (1); montent-ils dans la chaire sacrée, ils la proclament hautement. Historiens, ils dédaignent Pères et conciles ; catéchistes, il les citent avec honneur. Si vous y prenez garde, il y a pour eux *deux exégèses* fort distinctes : *l'exégèse théologique et pastorale, l'exégèse scientifique et historique.* — De même, en vertu de ce principe que *la science ne relève à aucun titre de la foi*, s'ils dissertent de philosophie, d'histoire, de critique, ils affichent en mille manières — n'ayant pas horreur de marcher en cela sur les traces de Luther (2) — leur mépris des enseignements catholiques, des saints Pères, des Conciles œcuméniques, du magistère ecclésiastique : réprimandés sur ce point, ils jettent les hauts cris, se plaignent amèrement qu'on viole leur liberté. Enfin, vu que *la foi est subordonnée à la science*, ils reprennent l'Eglise — ouvertement et en toute rencontre — de ce qu'elle s'obstine à ne point assujettir et accommoder

1. C'est notamment le reproche fait par la critique à l'*Evangile et l'Eglise*; et c'est à ce reproche que répond en matière de justification la *Lettre à un archevêque*, d'*Autour d'un petit livre*, p. 109, sq., où l'on trouve très légitime, de la part d'un *historien*, d'agir ainsi. Voir t. II, p. 259-281. — 2. Prop. 29, condamnée par Léon X, *Exurge Domine*, du 16 mai 1520 ; Denzinger, n. 653 : « Il nous a été donné de pouvoir infirmer l'autorité des Conciles, de contredire librement à leurs actes, de nous faire juge des lois qu'ils ont portées, et d'affirmer avec assurance tout ce qui nous paraît vrai, que cela soit approuvé ou réprouvé par n'importe quel concile. »

les dogmes aux opinions des philosophes ; quant à eux, après avoir fait table rase dans l'antique théologie, ils s'efforcent d'en introduire une autre, complaisante, celle-ci, aux divagations de ces mêmes philosophes. »

III. Le théologien. — 1. *Deux principes générateurs : Immanence et Symbolisme.* — « Ici se présente à nous le moderniste théologien. La matière est vaste et compliquée : nous la condensons en peu de mots. Ce dont il s'agit, c'est de *concilier la science et la foi*, tout naturellement *par la subordination de la foi à la science.* La méthode du moderniste théologien est toute entière *à prendre les principes du philosophe et à les adapter au croyant*, et c'est à savoir *les principes de l'immanence et du symbolisme.* Fort simple est le procédé. Le philosophe disait : *Le principe de la foi est immanent;* le croyant ajoutait : *Ce principe est Dieu;* le théologien conclut : *Dieu est donc immanent dans l'homme. Immanence théologique.* — De même le philosophe disait : *Les représentations de l'objet sont de purs symboles;* le croyant ajoutait : *L'objet de la foi est Dieu en soi;* le théologien conclut : *Les représentations de la réalité divine sont donc purement symboliques. Symbolisme théologique.* Insignes erreurs, plus pernicieuses l'une que l'autre, ainsi qu'on va le voir clairement par les conséquences »

Symbolisme. — « Et pour commencer par le symbolisme, comme les symboles sont tout ensemble et *symboles au regard de l'objet*, et *instruments au regard du sujet*, il découle de là deux conséquences : la première, c'est que *le croyant ne doit point adhérer précisément à la formule en tant que formule*, mais en user purement pour atteindre à la vérité absolue, que la formule voile et dévoile en même temps qu'elle fait effort pour exprimer, sans y parvenir jamais. La seconde, c'est que *le croyant doit employer ces formules dans la mesure où elles peuvent lui servir*, car c'est pour seconder sa foi,

non pour l'entraver, qu'elles lui sont données ; sous réserve toujours du respect social qui leur est dû, pour autant que le magistère public les aura jugées aptes à traduire la conscience commune, et jusqu'à ce qu'il ait réformé ce jugement. »

Immanence. — « Pour ce qui est de l'immanence, il est assez malaisé de savoir sur ce point la vraie pensée des modernistes, tant leurs opinions y sont divergentes. Les uns l'entendent dans ce sens que Dieu est plus présent à l'homme que l'homme n'est présent à lui-même : ce qui, sainement compris, est irréprochable. D'autres, veulent que l'action de Dieu ne fasse qu'un avec l'action de la nature, la cause première pénétrant la cause seconde : ce qui est en réalité la ruine de l'ordre surnaturel. D'autres enfin expliquent tellement la chose qu'ils se font soupçonner d'interprétation panthéiste : ceux-ci sont d'accord avec eux-mêmes et vraiment logiques. »

Permanence divine. — « A ce principe d'immanence, il s'en rattache un autre que l'on peut appeler permanence divine : il diffère du premier, à peu près comme l'expérience transmise par tradition de la simple expérience individuelle. Un exemple éclaircira la chose, et il sera tiré de l'Eglise et des sacrements. — Il ne faut pas s'imaginer disent-ils, que les sacrements et l'Eglise aient été institués immédiatement par Jésus-Christ. Cela est en contradiction avec l'agnosticisme qui, en Jésus-Christ, ne voit autre chose qu'un homme, dont la conscience, à l'instar de toute conscience humaine, est allée se formant peu à peu ; avec la loi d'immanence, qui répudie les applications faites du dehors, comme ils disent ; avec la loi d'évolution, qui demande du temps pour le développement des germes, ainsi qu'une série changeante de circonstances ; avec l'histoire enfin, qui constate que les choses se sont passées effectivement selon les exigences de ces lois. Ce qui n'empêche

point, et il faut l'affirmer, que l'Eglise et les sacrements aient été institués *médiatement* par Jésus-Christ. Voici de quelle manière. Toutes les consciences chrétiennes furent enveloppées en quelque sorte dans la conscience du Christ, ainsi que la plante dans son germe. Et de même que les rejetons vivent de la vie du germe, ainsi faut-il dire que tous les chrétiens vivent de la vie de Jésus-Christ. Or, la vie de Jésus-Christ est divine, selon la foi : divine sera donc aussi la vie des chrétiens. Et c'est pourquoi, s'il arrive que la vie chrétienne, dans la suite des temps, donne naissance aux sacrements et à l'Eglise, on pourra affirmer en toute vérité que l'origine en vient de Jésus-Christ et qu'elle est divine. C'est par le même procédé que la divinité sera octroyée aux saintes Ecritures, qu'elle le sera aux dogmes. — Là se borne à peu près la théologie des modernistes : mince bagage sans doute, mais plus que suffisant, si l'on tient, avec eux, que la foi doit en passer par tous les caprices de la science. De tout ceci, nous laisserons à chacun le soin d'en faire l'application à ce qui va suivre : elle est aisée. »

2. *Conséquences*. — « Nous avons surtout parlé jusqu'ici de l'origine et de la nature de la foi. Or, dans le système des modernistes, la foi a plusieurs rejetons, dont voici les principaux : l'Eglise, le dogme, le culte, les Livres saints. Voyons ce qu'ils en disent. »

Ce que devient le dogme. — « Pour commencer par le dogme, il est si connexe avec la foi, que nous avons déjà dû en retracer plus haut l'origine et la nature (1). Il naît du besoin qu'éprouve le croyant de travailler sur sa pensée religieuse, en vue d'éclairer de plus en plus et sa propre conscience et celle des autres. Ce travail consiste à pénétrer et à expliquer la formule primitive; ce qui ne doit point s'entendre d'un développement

1. Voir, t. 1, les leçons consacrées au dogme.

d'ordre rationnel et logique, mais commandé entièrement par les circonstances : ils l'appellent, d'un mot assez obscur pour qui n'est pas au fait de leur langage, *vital*. Il arrive ainsi qu'autour de la formule primitive, naissent peu à peu des formules secondaires ; organisées par la suite en corps de doctrine, ou, pour parler avec eux, en constructions doctrinales, sanctionnées en outre par le magistère public, comme répondant à la conscience commune, elles recevront le nom de dogme. Du dogme, il faut distinguer avec soin les pures spéculations théologiques. Celles-ci, d'ailleurs, pour n'être point vivantes, à proprement parler, de la vie de la foi, ne laissent pas d'avoir leur utilité : elles servent à concilier la religion avec la science, à supprimer entre elles tout conflit ; de même à éclairer extérieurement la religion, à la défendre ; elles peuvent enfin constituer une matière en préparation pour un dogme futur. »

Ce que devient le culte. — « Du culte, il y aurait peu à dire, si ce n'était que sous ce mot sont compris les sacrements ; et sur les sacrements, les modernistes greffent de fort graves erreurs. *Le culte naît d'une double nécessité, d'un double besoin* ; car, on l'a remarqué, la nécessité, le besoin, telle est dans leur système, la grande et universelle explication. *Le premier besoin*, ici, *est de donner à la religion un corps sensible ; le second, de la propager*, à quoi il ne faudrait pas songer sans formes sensibles ni sans les actes sanctifiants que l'on appelle les sacrements. »

Ce que sont les sacrements. — « Les sacrements, pour les modernistes, sont de purs signes ou symboles, bien que doués d'efficacité. Ils les comparent à de certaines paroles, dont on dit vulgairement qu'elles ont fait fortune, parce qu'elles ont la vertu de faire rayonner des idées fortes et pénétrantes, qui impressionnent et remuent. Comme ces paroles sont à ces idées, de même

les sacrements au sentiment religieux. Rien de plus. Autant dire, en vérité, et plus clairement, que les sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi : proposition condamnée par le Concile de Trente. « Si quelqu'un dit que les sacrements n'ont été institués que pour nourrir la foi, qu'il soit anathème (1). »

Ce que sont les Livres saints (2). — « De l'origine et de la nature des Livres saints, nous avons déjà touché quelque chose. Ils ne constituent, non plus, que de simples rejetons de la foi. Si l'on veut les définir exactement, on dira qu'ils sont *le recueil des expériences faites dans une religion donnée*, non point expériences à la portée de tous et vulgaires, mais extraordinaires et insignes. Ceci est dit de nos Livres saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, aussi bien que des autres. Et une remarque qu'ils ajoutent, fort avisée à leur point de vue, c'est que si l'expérience roule toujours sur le présent, elle peut puiser néanmoins sa matière et dans le passé et dans l'avenir, attendu que le croyant vit sous la forme du présent, et les choses du passé qu'il fait renaître par le souvenir, et celles de l'avenir qu'il anticipe par la prévision. De là, parmi les Livres saints, les Livres historiques et les apocalyptiques. — C'est *Dieu qui parle* dans ces Livres, *par l'organe du croyant* ; mais, selon la théologie moderniste, *par voie d'immanence et de permanence vitale.* — Demande-t-on ce qu'il en est de *l'inspiration*? L'*inspiration*, répondent-ils, *ne diffère pas*, si ce n'est par l'intensité, *de ce besoin qu'éprouve tout croyant de communiquer sa foi, par l'écrit ou par la parole.* On trouve quelque chose de semblable dans *l'inspiration poetique*, et on se souvient du mot fameux : « Un Dieu est en nous ; de lui qui nous agite vient cette flamme. » C'est ainsi, que Dieu, dans leur doctrine, est le

1. Sess. VII, *De sacramentis in genere,* can. 5. Il est question de l'origine et de la nature des sacrements au t. IV. — 2. Voir, t. III, les leçons IV-VII.

principe de l'inspiration des saints Livres. — Cette inspiration, ajoutent-ils, rien, dans ces mêmes Livres, qui lui échappe. En quoi vous les croiriez plus orthodoxes que certains autres de ce temps, qui la rétrécissent quelque peu, en lui dérobant, par exemple, ce qu'ils appellent les *citations tacites*. Jonglerie de mots et apparences pures. Si l'on commence par déclarer, selon les principes de l'agnosticisme, que la Bible est un ouvrage humain, écrit par des hommes et pour des hommes, sauf à les dire théologiquement divins par immanence, le moyen de retrécir l'inspiration ? Universelle, l'inspiration ? oui, au sens moderniste, nulle, au sens catholique. »

Ce qu'est l'Eglise (1). — « Nous voici à l'Eglise, où leurs fantaisies vont nous offrir plus ample matière. — *L'Eglise est née d'un double besoin* : *du besoin qu'éprouve tout fidèle*, surtout s'il a quelque expérience originale, *de communiquer sa foi ;* ensuite, quand la foi est devenue commune, ou, comme on dit, collective, *du besoin de s'organiser en société*, pour conserver, accroître, propager le trésor commun. — Alors qu'est-ce donc que l'Eglise ? *Le fruit de la conscience collective*, autrement dit de la collection des consciences individuelles : consciences qui, en vertu de la permanence vitale, dérivent d'un premier croyant — pour les catholiques, de Jésus-Christ. — Or, toute société a besoin d'une autorité dirigeante, qui guide ses membres à la fin commune, qui, en même temps, par une action prudemment conservatrice, sauvegarde ses éléments essentiels, c'est à-dire, dans la société religieuse, le dogme et le culte. De là, dans l'Eglise catholique, le triple pouvoir, *disciplinaire*, *doctrinal*, *liturgique*. — De l'origine de cette autorité, se déduit sa nature ; comme de sa nature, ensuite, ses droits et ses devoirs. Aux temps

1. Voir, t. II, les leçons XXXIII-XXXIV.

passés, c'était une erreur commune que l'autorité fût venue à l'Eglise du dehors, savoir de Dieu immédiatement : en ce temps-là, on pouvait, à bon droit, la regarder comme *autocratique*. Mais on en est bien revenu aujourd'hui. De même que l'Eglise est une émanation vitale de la conscience collective, de même, à son tour, *l'autorité est un produit vital de l'Eglise*. La conscience religieuse, tel est donc le principe d'où l'autorité procède, tout comme l'Eglise, et s'il en est ainsi, *elle en dépend*. Vient-elle à oublier ou méconnaître cette dépendance, elle tourne en tyrannie. Nous sommes à une époque, où le sentiment de la liberté est en plein épanouissement : dans l'ordre civil, la conscience publique a créé le régime populaire. Or, il n'y a pas deux consciences dans l'homme, non plus que deux vies. Si l'autorité ecclésiastique ne veut pas, au plus intime des consciences, provoquer et fomenter un conflit, à elle de se fier aux formes démocratiques. Au surplus, à ne point le faire, c'est la ruine. Car, il y aurait folie à s'imaginer que le sentiment de la liberté, au point où il en est, puisse reculer. Enchaîné de force et contraint, terrible serait son explosion : elle emporterait tout, Eglise et religion. — Telles sont, en cette matière, les idées des modernistes, dont c'est, par suite, le grand souci de chercher une voie de conciliation entre l'autorité de l'Eglise et la liberté des croyants. »

Rapports de l'Eglise et de l'Etat. — « Mais l'Eglise n'a pas seulement à s'entendre amicalement avec les siens ; ses rapports ne se bornent pas au dedans ; elle en a encore avec le dehors. Car elle n'occupe pas seule le monde. En regard, il y a d'autres sociétés, avec qui elle ne peut se dispenser de communiquer et d'avoir commerce. Vis-à-vis de celles-ci, quels sont donc ses droits et ses devoirs ? C'est ce qu'il s'agit de déterminer, et non pas sur d'autre principe, bien entendu, que sa nature même, telle qu'ils l'ont décrite. — Les

règles qu'ils appliquent sont les mêmes que pour la science et la foi, sauf que là il s'agissait d'objets, ici de fins. De même donc que la foi et la science sont étrangères l'une à l'autre, à raison de la diversité des objets, de même l'Eglise et l'Etat, à raison de la diversité des fins, spirituelle pour l'Eglise, temporelle pour l'Etat. Autrefois on a pu subordonner le temporel au spirituel ; on a pu parler de questions mixtes, où l'Eglise apparaissait comme reine, maîtresse. La raison en est qu'on tenait alors l'Eglise, comme instituée directement de Dieu, en tant qu'il est l'auteur de l'ordre surnaturel. Mais cette doctrine, aujourd'hui, philosophie et histoire s'accordent à la répudier : donc *séparation de l'Eglise et de l'Etat*, du catholique et du citoyen. *Tout catholique, car il est en même temps citoyen, a le droit et le devoir, sans se préoccuper de l'autorité de l'Eglise, sans tenir compte de ses désirs, de ses conseils, de ses commandements, au mépris même de ses réprimandes, de poursuivre le bien public en la manière qu'il estime la meilleure.* Tracer et prescrire au citoyen une ligne de conduite, sous un prétexte quelconque, est un abus de la puissance ecclésiastique, contre lequel c'est un devoir de réagir de toutes ses forces. Les principes, dont toutes ces doctrines dérivent, ont été solennellement condamnés par Pie VI, notre prédécesseur, dans sa Constitution *Auctorem fidei* (1).

1. Prop. 2 : « La proposition qui établit que le pouvoir a été donné par Dieu à l'Eglise, pour être communiqué aux pasteurs, qui sont ses ministres pour le salut des âmes, ainsi comprise que le pouvoir de ministère et de gouvernement dérive de la communauté des fidèles aux pasteurs : hérétique. » — Prop. 3 : « De plus celle qui établit que le Pontife romain est chef ministériel, ainsi expliquée que le Pontife romain reçoit, non pas du Christ, en la personne du bienheureux Pierre, mais de l'Eglise, le pouvoir de ministère dont il est investi dans toute l'Eglise, comme successeur de Pierre, vrai Vicaire du Christ et chef de toute l'Eglise : hérétique. » Denzinger, n. 1365, 1366. Voir, sur cette question, les leçons XXXIII-XXXVI, t. II, notamment p. 522-537, où sont signalées les erreurs des modernistes sur l'origine, la nature de l'Eglise et sur la question de la séparation.

« Il ne suffit pas à l'école moderniste que l'Etat soit separé de l'Eglise. De même que la foi doit se subordonner à la science, quant aux éléments phénoménaux, ainsi faut-il que *dans les affaires temporelles*, *l'Eglise s'assujettisse à l'Etat*. Cela, ils ne le disent peut-être pas encore ouvertement; ils le diront quand, sur ce point, ils seront logiques. Posé, en effet, que dans les choses temporelles, l'Etat est maître, s'il arrive que le croyant, aux actes intérieurs de religion, dont il ne se contente pas d'aventure, en veuille ajouter d'extérieurs, comme serait l'administration des sacrements, la conséquence nécessaire c'est qu'ils tombent sous la domination de l'Etat. — Et que dire alors de l'autorité ecclésiastique, dont justement il n'est pas un seul acte qui ne se traduise à l'extérieur? Il faudra donc qu'elle lui soit totalement assujettie. C'est l'évidence de ces conclusions qui a amené bon nombre de protestants libéraux à rejeter tout culte extérieur, même toute société religieuse extérieure, et à essayer de faire prévaloir une religion purement individuelle (1). — Si les modernistes n'en sont pas encore arrivés là, ce qu'ils demandent, en attendant, c'est que l'Eglise veuille, sans trop se faire prier, suivre leur direction, et qu'elle en vienne enfin à s'harmoniser avec les formes civiles. *Telles sont leurs idées sur l'autorité disciplinaire.*

« *Quant à l'autorité doctrinale et dogmatique*, bien plus avancées, bien plus pernicieuses sont sur ce point leurs doctrines. Veut-on savoir comment ils imaginent le magistère ecclésiastique ? Nulle société religieuse, disent-ils, n'a de véritable unité, que si la conscience religieuse de ses membres est une, et une aussi la formule qu'ils adoptent. Or, cette double unité requiert une espèce d'intelligence universelle, dont ce soit l'office de chercher et de déterminer la formule répondant

1. Telle est, en particulier, la prétention des Harnack, Sabatier, Ménégoz, etc., dont il a été question plusieurs fois dans cet ouvrage.

le mieux à la conscience commune, qui ait en outre suffisamment d'autorité, cette formule une fois arrêtée, pour l'imposer à la communauté. De la combinaison et comme de la fusion de ces deux éléments, intelligence qui choisit la formule, autorité qui l'impose, résulte, pour les modernistes, la notion du magistère ecclésiastique. Et comme *ce magistère a sa première origine dans les consciences individuelles*, *et qu'il remplit un service public pour leur plus grande utilité*, il est de toute évidence qu'*il doit s'y subordonner*, *par là même se plier aux formes populaires*. Interdire aux consciences individuelles de proclamer ouvertement et hautement leurs besoins ; baillonner la critique, l'empêcher de pousser aux évolutions nécessaires, ce n'est donc plus l'usage d'une puissance commise pour des fins utiles, c'est un abus d'autorité. — Puis, l'usage de cette autorité ou puissance a besoin de se tempérer. Condamner et proscrire un ouvrage à l'insu de l'auteur, sans explication de sa part, sans discussion, cela véritablement confine à la tyrannie. En somme, ici encore, il faut trouver une voie moyenne où soient assurés tout ensemble les droits de l'autorité et ceux de la liberté. En attendant, que fera le catholique ? Il se proclamera hautement très respectueux de l'autorité, mais sans se démentir le moins du monde, sans rien abdiquer de son caractère ni de ses idées. — Généralement, voici ce qu'ils imposent à l'Eglise. Du moment que sa fin est toute spirituelle, l'autorité religieuse doit se dépouiller de tout cet appareil extérieur, de tous ces ornements pompeux, par lesquels elle se donne comme en spectacle. En quoi ils oublient que la religion, si elle appartient à l'âme proprement, n'y est pourtant pas confinée, et que l'honneur rendu à l'autorité rejaillit sur Jésus-Christ qui l'a instituée. »

Point capital du système : l'évolution. — « Pour épuiser toute cette matière de la foi et de ses rejetons, il

nous reste à voir comment les modernistes entendent leur développement. — Ils posent tout d'abord ce principe général que, *dans une religion vivante, il n'est rien qui ne soit variable, rien qui ne doive varier.* D'où ils passent à ce que l'on peut regarder comme le point capital de leur système, savoir l'évolution (1). Des lois de l'évolution, dogme, Eglise, culte, Livres saints, foi même, tout est tributaire, sous peine de mort. Que l'on reprenne sur chacune de ces choses en particulier les enseignements des modernistes, et ce principe ne pourra surprendre. Quant à son application, quant à la mise en acte des lois de l'évolution, voici leur doctrine, *et d'abord pour la foi.* Commune à tous les hommes et obscure, disent-ils, fut la forme primitive de la foi : parce que précisément elle prit naissance dans la nature même et dans la vie de l'homme. Ensuite elle progressa, et ce fut par évolution vitale, c'est-à-dire non pas par adjonction de nouvelles formes venues du dehors et purement adventices, mais par pénétration croissante du sentiment religieux dans la conscience. Et ce progrès fut de deux sortes : *négatif*, par élimination de tout élément étranger, tel que le sentiment familial ou national ; *positif*, par solidarité avec le perfectionnement intellectuel et moral de l'homme, ce perfectionnement ayant pour effet d'élargir et d'éclairer de plus en plus la notion du divin, en même temps que d'élever et d'affiner le sentiment religieux. — Pour expliquer ce progrès de la foi, il n'y a pas à recourir à d'autres causes qu'à celles-là même qui lui donnèrent origine, si ce n'est qu'il faut y ajouter l'action de certains hommes extraordinaires, ceux que nous appelons prophètes, et dont le plus illustre a été Jésus-Christ. Ils concourent au progrès de la foi, soit parce qu'ils offrent dans leur vie et dans leurs discours quelque

1. Voir les leçons IV-VI, t. I.

chose de mystérieux dont la foi s'empare et qu'elle finit par attribuer à la divinité ; soit parce qu'ils sont favorisés d'expériences originales, en harmonie avec les besoins des temps où ils vivent. — *Le progrès du dogme* est dû surtout aux obstacles que la foi doit surmonter, aux ennemis qu'elle doit vaincre, aux contradictions qu'elle doit écarter. Ajoutez-y un effort perpétuel pour pénétrer toujours plus profondément ses propres mystères. Ainsi est-il arrivé — pour nous borner à un seul exemple — que ce quelque chose de divin que la foi reconnaissait en Jésus-Christ, elle est allée l'élevant et l'élargissant peu à peu et par degrès, jusqu'à ce que de lui finalement elle a fait un Dieu. — Le facteur principal de *l'évolution du culte* est la nécessité d'adaptation aux coutumes et traditions populaires, comme aussi le besoin de mettre à profit la valeur que certains actes tirent de l'accoutumance. — *Pour l'Eglise*, enfin, c'est le besoin de se plier aux conjonctures historiques, de s'harmoniser avec les formes existantes des sociétés civiles. — Telle est l'évolution dans le détail. — Ce que nous voulons y faire noter d'une façon toute spéciale, c'est *la théorie des nécessités et des besoins :* elle a d'ailleurs été jusqu'ici la base de tout ; et *c'est là-dessus que portera cette fameuse méthode qu'ils appellent historique.*

« Nous n'en avons pas fini avec l'évolution. L'évolution est due, sans doute, à ces stimulants, les besoins ; mais sous leur seule action, entraînée hors de la ligne traditionnelle, en rupture avec le germe initial, elle conduirait à la ruine plutôt qu'au progrès. Disons donc, pour rendre pleinement la pensée des modernistes, que *l'évolution résulte du conflit de deux forces, dont l'une pousse au progrès, tandis que l'autre tend à la conservation.* — La force conservatrice, dans l'Eglise, c'est la tradition, et la tradition y est représentée par l'autorité religieuse. Ceci, et en droit et en fait : en droit, parce que

la défense de la tradition est comme un instinct naturel de l'autorité ; en fait, parce que, planant au-dessus des contingences de la vie, l'autorité ne suit pas ou que très peu les stimulants du progrès. La force progressive, au contraire, qui est celle qui répond aux besoins, couve et fermente dans les consciences individuelles, et dans celles-là surtout qui sont en contact plus intime avec la vie. Voyez-vous poindre ici cette doctrine pernicieuse qui veut faire des laïques, dans l'Eglise, un facteur de progrès ? Or, c'est en vertu d'une sorte de compromis et de transaction entre la force conservatrice et la force progressive, que les changements et les progrès se réalisent. Il arrive que les consciences individuelles, certaines du moins, réagissent sur la conscience collective : celle-ci, à son tour, fait pression sur les dépositaires de l'autorité, jusqu'à ce qu'enfin ils viennent à composition, et le pacte fait, elle veille à son maintien.»

« On comprend maintenant l'*étonnement des modernistes, quand ils sont réprimandés et frappés*. Ce qu'on leur reproche comme une faute, mais c'est ce qu'ils regardent au contraire comme un devoir sacré. En contact intime avec les consciences, mieux que personne, sûrement mieux que l'autorité ecclésiastique, ils en connaissent les besoins : ils les incarnent, pour ainsi dire, en eux. Dès lors, ayant une parole et une plume, ils en usent publiquement, c'est un devoir. Que l'autorité les réprimande tant qu'il lui plaira : ils ont pour eux leur conscience et une expérience intime qui leur dit avec certitude que ce qu'on leur doit, ce sont des louanges non des reproches. Puis ils réfléchissent que, après tout, les progrès ne vont pas sans crise, ni les crises sans victimes. Victimes, soit ! Ils le seront, après les prophètes, après Jésus-Christ. Contre l'autorité qui les maltraite, ils n'ont point d'amertume : après tout, elle fait son devoir d'autorité. Seulement ils déplorent qu'elle reste sourde à leurs objurgations, parce

qu'en attendant les obstacles se multiplient devant les âmes en marche vers l'idéal. Mais l'heure viendra, elle viendra sûrement, où il faudra ne pas tergiverser, parce qu'on peut bien contrarier l'évolution, on ne la force pas. Et ils vont leur route : réprimandés et condamnés, ils vont toujours, dissimulant sous des dehors menteurs de soumission une audace sans bornes. Ils courbent hypocritement la tête, pendant que de toutes leurs pensées, de toutes leurs énergies, ils poursuivent plus audacieusement que jamais le plan tracé. Ceci est chez eux une volonté et une tactique : et parce qu'ils tiennent qu'il faut stimuler l'autorité, non la détruire, et parce qu'il leur importe de rester au sein de l'Eglise, pour y travailler et y modifier peu à peu la conscience commune : avouant par là, mais sans s'en apercevoir, que la conscience commune n'est donc pas avec eux, et que c'est contre tout droit qu'ils s'en prétendent les interprètes. »

La doctrine des modernistes se heurte à des condamnations déjà portées. — « Ainsi, la doctrine des modernistes, comme l'objet de leurs efforts, c'est qu'il n'y ait rien de stable, rien d'immuable dans l'Eglise. Ils ont eu des précurseurs, ceux dont Pie IX, notre prédécesseur, écrivait : « Ces ennemis de la révélation divine exaltent le progrès humain et prétendent, avec une témérité et une audace vraiment sacrilèges, s'introduire dans la religion catholique, comme si cette religion n'était pas l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre des hommes, une invention philosophique quelconque, susceptible de perfectionnements humains (1). » — Sur la révélation et le dogme, en particulier, la doctrine des modernistes n'offre rien de nouveau : nous la trouvons condamnée dans le Syllabus de Pie IX, où elle est énoncée en ces termes : « La révélation divine est imparfaite, sujette

1. Encyclique *Qui pluribus,* du 9 novembre 1846 ; Denzinger, n. 1497.

par conséquent à un progrès continu et indéfini, en rapport avec le progrès de la raison humaine (1); » plus solennellement encore, dans le concile du Vatican : « La doctrine de foi que Dieu a révélée n'a pas été proposée aux intelligences comme une invention philosophique, qu'elles eussent à perfectionner, mais elle a été confiée comme un dépôt divin à l'épouse de Jésus-Christ, pour être par elle fidèlement gardée et infailliblement interprétée. C'est pourquoi aussi le sens des dogmes doit être retenu, tel que notre sainte mère l'Eglise l'a une fois défini, et il ne faut jamais s'écarter de ce sens, sous le prétexte et le nom d'une plus profonde intelligence (2). » Par là, et même en matière de foi, le développement de nos connaissances, loin d'être contrarié, est secondé au contraire et favorisé. C'est pourquoi le concile du Vatican poursuit : « Que l'intelligence, que la science, que la sagesse croisse et progresse, d'un mouvement vigoureux et intense, en chacun comme en tous, dans le fidèle comme dans toute l'Eglise, d'âge en âge, de siècle en siècle, mais seulement dans son genre, c'est-à-dire selon le même dogme, dans le même sens, la même acception (3). »

IV. L'historien. — Le critique. — 1. *Déformation arbritraire de l'histoire.* — « Certains d'entre les modernistes, adonnés aux études historiques, paraissent redouter très fort qu'on les prenne pour des philosophes : de philosophie, ils ne savent pas le premier mot. Astuce profonde. Ce qu'ils craignent, c'est qu'on ne les soupçonne d'apporter en histoire des idées toutes faites, de provenance philosophique, qu'on ne les tienne pas pour assez *objectifs*, comme on dit aujourd'hui. Et pourtant, que leur histoire, que leur critique, soient

1. Prop. 5 : Denzinger, n. 1552. — 2. *Const. Dei Filius*, c. IV. — 3. *Ibid.* Toute cette question a été traitée dans la leçon IV, t. I, p. 162 sq.

pure œuvre de philosophie ; que leurs conclusions historico-critiques viennent en droiture de leurs principes philosophiques : rien de plus facile à démontrer. — Leurs trois premières lois sont contenues dans trois principes philosophiques déjà vus, savoir : le principe de l'*agnosticisme ;* le principe de la *transfiguration des choses par la foi ;* le principe, enfin, que nous avons cru pouvoir nommer de *défiguration.* »

A. *Par l'application de l'agnosticisme.* — « *De par l'agnosticisme*, l'histoire, non plus que la science, ne roule que sur des phenomènes. Conclusion : *Dieu, toute intervention de Dieu dans les choses humaines, doivent être renvoyés à la foi, comme de son ressort exclusif.* Que s'il se présente une chose où le divin et l'humain se mélangent, Jésus-Christ, par exemple, l'Eglise, les sacrements, il y aura donc à scinder ce composé et à en dissocier les éléments : l'humain restera à l'histoire, le divin ira à la foi. De là, fort courante chez les modernistes, la distinction du Christ de l'histoire et du Christ de la foi, de l'Eglise de l'histoire et de l'Eglise de la foi, des sacrements de l'histoire et des sacrements de la foi, et ainsi de suite. — Puis, tel qu'il apparaît dans les documents, cet élément humain retenu pour l'histoire, a été lui-même *transfiguré* manifestement par la foi, c'est-à-dire élevé au-dessus des conditions historiques. *Il faut donc en éliminer toutes les adjonctions que la foi y a faites*, et les renvoyer à la foi elle-même et à l'histoire de la foi : ainsi, en ce qui regarde Jésus-Christ, tout ce qui dépasse l'homme selon sa condition naturelle et selon la conception que s'en fait la psychologie, l'homme aussi de telle région et de telle époque. — Enfin, au nom du troisième principe philosophique, les choses mêmes qui ne dépendent pas de la sphère historique sont passées au crible ; *tout ce qui*, au jugement des modernistes, *n'est pas dans la logique des faits*, comme ils disent, *tout ce qui n'est pas assorti aux per-*

sonnes, *est encore écarté* de l'histoire et renvoyé à la foi. Ainsi ils prétendent que Notre Seigneur n'a jamais proféré de parole qui ne pût être comprise des multitudes qui l'entouraient. D'où ils infèrent que toutes les allégories que l'on rencontre dans ses discours doivent être rayées de son histoire réelle et transférées à la foi. Demande-t-on peut-être au nom de quel criterium s'opèrent de tels discernements ? Mais c'est en étudiant le caractère de l'homme, sa condition sociale, son éducation, l'ensemble des circonstances où se déroulent ses actes : *toutes choses*, si nous l'entendons bien, *qui se résolvent en un criterium pareillement subjectif* Car, voici le procédé : ils cherchent à se revêtir de la personnalité de Jésus-Christ ; puis tout ce qu'ils eussent fait eux-mêmes en semblables conjonctures, ils n'hésitent pas à le lui attribuer. — Ainsi, absolument *à priori*, et au nom de certains principes philosophiques, qu'ils affectent d'ignorer, mais qui sont les bases de leur système, ils dénient au Christ de l'histoire *réelle*, la divinité, comme à ses actes, tout caractère divin ; quant à l'homme, il n'a fait ni dit que ce qu'ils lui permettent, eux, en se reportant au temps où il a vécu, de faire ou de dire. »

La critique suit l'histoire. — « Or, de même que l'histoire reçoit de la philosophie ses conclusions toutes faites, ainsi de l'histoire, la critique. En effet, sur les données fournies par l'historien, la critique fait deux parts sur les documents. *Ceux qui répondent à la triple élimination vont à l'histoire de la foi ou à l'histoire intérieure ; le résidu reste à l'histoire réelle.* Car ils distinguent soigneusement cette double histoire ; et ce qui est à noter, c'est que *l'histoire de la foi*, *ils l'opposent à l'histoire réelle*, *précisément en tant que réelle.* D'où il suit que des deux Christs que nous avons mentionnés, l'un est réel, l'autre, celui de la foi, n'a jamais existé dans la réalité ; l'un a vécu en un point du temps et de

l'espace, l'autre n'a jamais vécu ailleurs que dans les pieuses méditations du croyant. Tel, par exemple, le Christ que nous offre l'Evangile de saint Jean : cet Evangile n'est, d'un bout à l'autre, qu'une pure contemplation (1). »

B. *Par l'application du principe de l'immanence vitale.* — « Là ne se borne pas la tutelle exercée par la philosophie sur l'histoire. Les documents partagés en deux lots, comme il a été dit, voici reparaître le philosophe avec son principe de l'*immanence vitale.* L'immanence vitale, déclare-t-il, est ce qui explique tout dans l'histoire de l'Eglise, et puisque la cause ou condition de toute *émanation vitale* réside dans quelque besoin, il s'ensuit que *nul fait n'anticipe sur le besoin correspondant ; historiquement, il ne peut que lui être postérieur.* — Là-dessus, voici comment l'*historien* opère. S'aidant des documents qu'il peut recueillir, contenus dans les Livres saints ou pris ailleurs, il dresse une sorte de nomenclature des besoins successifs par où est passée l'Eglise, et une fois dressée, il la remet au *critique*. Celui-ci la recevant d'une main, prenant, de l'autre, le lot des documents assignés à l'histoire de la foi, échelonne ceux-ci le long des âges, dans un ordre et à des époques qui répondent exactement à celle-là, guidé par ce principe que la narration ne peut que suivre le fait, comme le fait, le besoin Il est vrai, d'ailleurs, que certaines parties des Livres saints, les Epîtres, par exemple, constituent le fait même créé par le besoin. Mais, quoi qu'il en soit, c'est une loi que la date des documents ne saurait autrement se déterminer que par la date des besoins auxquels successivement l'Eglise a été sujette. »

C. *Par l'application du principe de l'évolutionisme.* — « Suit une autre opération, car il y a à distinguer entre

1. On reconnaît là, avec assez de transparence, des idées chères à l'auteur de l'*Evangile et l'Eglise* et d'*Autour d'un petit livre*.

l'origine d'un fait et son développement : ce qui naît en un jour ne prend des accroissements qu'avec le temps. Le critique reviendra donc aux documents échelonnés déjà par lui à travers les âges, et en fera encore deux parts, l'une se rapportant à l'origine, l'autre au développement. Puis, la dernière, il la répartira à diverses époques, dans un ordre déterminé. Le principe qui le dirigera dans cette opération, lui sera fourni une fois de plus par le philosophe. Car, d'après le philosophe, *une loi domine et régit l'histoire, c'est l'évolution.* A l'historien donc de sonder à nouveau les documents, d'y rechercher attentivement les conjonctures ou conditions que l'Eglise a traversées, au cours de sa vie, d'évaluer sa force conservatrice, les nécessités intérieures et extérieures qui l'ont stimulée au progrès, les obstacles qui ont essayé de lui barrer la route, en un mot tout ce qui peut renseigner sur la manière dont se sont appliquées en elle les lois de l'évolution. Cela fait, et comme conclusion de cette étude, il trace une sorte d'esquisse de l'histoire de l'Eglise ; le critique y adapte son dernier lot de documents, la plume court, l'histoire est écrite. — Nous demandons : qui en sera dit l'auteur ? L'historien ? Le critique ? A coup sûr, ni l'un ni l'autre, mais bien le philosophe. Du commencement à la fin n'est-ce pas l'a priori ? Sans contredit, et *un a priori où l'hérésie foisonne.* Ces hommes-là nous font véritablement compassion ; d'eux l'Apôtre dirait : « Ils se sont évanouis dans leurs pensées... se disant sages, ils sont tombés en démence (1). » Mais où ils soulèvent le cœur d'indignation, c'est quand ils accusent l'Eglise de torturer les textes, de les arranger et de les amalgamer à sa guise et pour les besoins de sa cause. Simplement, ils reprochent à l'Eglise ce qu'ils doivent sentir que leur reproche très nettement leur conscience. »

1. *Rom.*, I, 21-22.

2. *Cette méthode appliquée aux Livres saints.* — « De cet échelonnement, de cet éparpillement le long des siècles, il suit tout naturellement que les Livres saints ne sauraient plus être attribués aux auteurs dont ils portent le nom. Qu'à cela ne tienne ! Ils n'hésitent pas à affirmer couramment que les livres en question, surtout le Pentateuque et les trois premiers Evangiles, se sont formés lentement d'adjonctions faites à une narration primitive fort brève : interpolations par manière d'interprétations théologiques ou allégoriques, ou simplement transitions ou sutures. — C'est que, pour dire la chose d'un mot, *il y a à reconnaître dans les Livres sacrés une évolution vitale, parallèle et même conséquente à l'évolution de la foi.* — Aussi bien, ajoutent-ils, les traces de cette évolution y sont si visibles qu'on en pourrait quasiment écrire l'histoire. Ils l'écrivent, cette histoire, et si imperturbablement, que vous diriez qu'ils ont vu de leurs yeux les écrivains à l'œuvre, alors que, le long des âges, ils travaillaient à amplifier les Livres saints. — *La critique textuelle* vient à la rescousse : pour confirmer cette histoire du texte sacré, ils s'évertuent à montrer que tel fait, que telle parole n'y est point à sa place, ajoutant d'autres critiques du même acabit. Vous croiriez en vérité qu'ils se sont construit certains types de narrations et de discours, sur lesquels ils jugent ce qui est ou ce qui n'est pas déplacé. — Et combien ils sont aptes à ce genre de critique ! A les entendre vous parler de leurs travaux sur les Livres sacrés, grâce auxquels ils ont pu découvrir en ceux-ci tant de choses défectueuses, il semblerait vraiment que nul homme, avant eux, ne les a feuilletés, qu'il n'y a pas eu à les fouiller en tous sens, une multitude de docteurs infiniment supérieurs à eux en génie, en érudition, en sainteté ; lesquels docteurs, bien loin d'y trouver à redire, redoublaient au contraire, à mesure qu'ils les scrutaient plus profondément, d'actions de grâces à la

bonté divine, qui avait daigné de la sorte parler aux hommes. C'est que, malheureusement, ils n'avaient pas les mêmes auxiliaires d'études que les modernistes, savoir, comme guide et règle, une philosophie venue de l'agnosticisme, et, comme criterium, eux-mêmes (1). »

3. *Critique agnostique, immanentiste, évolutionniste.* — « Il nous semble avoir exposé assez clairement la méthode historique des modernistes. Le philosophe ouvre la marche ; suit l'historien ; puis, par ordre, la critique interne et la critique textuelle. Et comme le propre de la cause première est de laisser sa vertu dans tout ce qui suit, il est de toute évidence que nous ne sommes pas ici en face d'une critique quelconque, mais bien agnostique, immanentiste, évolutionniste. C'est pourquoi quiconque l'embrasse et l'emploie fait profession par là même d'accepter les erreurs qui y sont impliquées et se met en opposition avec la foi catholique. S'il en est ainsi, on ne peut être qu'étrangement surpris de la valeur que lui prêtent certains catholiques. A cela il y a deux causes : d'une part, l'alliance étroite qu'ont faite entre eux les historiens et les critiques de cette école, au dessus de toutes les diversités de nationalité et de religion ; d'autre part, chez ces mêmes hommes, une audace sans bornes : que l'un d'entre eux ouvre les lèvres, les autres d'une même voix l'applaudissent, en criant au progrès de la science ; quelqu'un a-t-il le malheur de critiquer l'une ou l'autre de leurs nouveautés, pour monstrueuse qu'elle soit, en rangs serrés ils fondent sur lui ; qui la nie est traité d'ignorant ; qui l'embrasse et la défend est porté aux nues. Abusés par là, beaucoup vont à eux, qui, s'ils se rendaient compte des choses, reculeraient d'horreur. — A la faveur de l'audace et de la prépotence des uns, de la

1. Pie X condense là, en quelques lignes, des idées émises, sous des formes diverses, en maints passages de certains ouvrages, parues depuis une dizaine d'années, en France et en Angleterre.

légèreté et de l'imprudence des autres, il s'est formé comme une atmosphère pestilentielle qui gagne tout, pénètre tout et propage la contagion (1). »

V. L'Apologiste.—1. *Il relève du philosophe.*—« L'apologiste, chez les modernistes, relève encore du philosophe, et à double titre. D'abord, *indirectement*, en ce que, pour thème, il prend l'histoire, dictée, comme nous l'avons vu, par le philosophe. Puis, *directement*, en ce qu'il emprunte de lui ses lois. De là cette affirmation courante chez les modernistes que la nouvelle apologétique doit s'alimenter aux sources psychologiques et historiques. Donc, les modernes apologistes entrent en matière, en avertissant les rationalistes que, s'ils défendent la religion, ce n'est pas sur les données des Livres saints, ni sur les histoires qui ont cours dans l'Eglise, écrites sous l'inspiration des vieilles méthodes; mais sur une *histoire réelle*, rédigée à la lumière des principes modernes, et selon toute la rigueur des méthodes modernes. Et ce n'est pas par manière d'argumentation *ad hominem*, qu'ils parlent ainsi ; nullement, mais parce qu'ils tiennent en effet cette dernière histoire pour la seule vraie. Qu'ils se tranquillisent ! les rationalistes les savent sincères : ne les connaissent-ils pas bien pour les avoir vus combattre à leurs côtés, sous le même drapeau ? Et ces louanges qu'ils leur décernent, n'est-ce pas un salaire ? louanges qui feraient horreur à un vrai catholique, mais dont eux, les modernistes, se félicitent et qu'ils opposent aux réprimandes de l'Eglise. »

2. *Procédés apologétiques.* — « Mais voyons leurs procédés apologétiques. La fin qu'ils se proposent, c'est

1. Ce qui a fait le succès des théories modernistes auprès de tant d'esprits, peu avertis et épris de nouveautés, c'est bien « l'audace et la prépotence des uns, » mais c'est surtout « la légèreté et l'imprudence des autres. »

d'amener le non-croyant à faire l'expérience de la religion catholique, expérience qui est, d'après leurs principes, le seul vrai fondement de la foi. Deux voies y aboutissent : l'une *objective,* l'autre *subjective.* »

A. *Voie objective. Application de l'agnosticisme.* — «*La première procède de l'agnosticisme.* Elle tend à faire la preuve que la religion catholique, celle-là surtout, est douée d'une telle vitalité que *son histoire*, pour tout psychologue et pour tout historien de bonne foi, *cache une inconnue.* En cette vue, il est nécessaire de démontrer que cette religion, telle qu'elle existe aujourd'hui, est bien la même qui fut fondée par Jésus-Christ, c'est-à-dire le produit d'un développement progressif du germe qu'il apporta au monde. Ce germe, il s'agit donc, avant tout, de le bien déterminer ; et ils prétendent le faire par la formule suivante : le Christ a annoncé l'avènement du royaume de Dieu comme devant se réaliser à brève échéance, royaume dont il devait être lui-même, de par la volonté divine, l'agent et l'ordonnateur. Puis, on doit montrer comment *ce germe*, *toujours immanent et permanent au sein de la religion catholique*, *est allé se développant lentement* au cours de l'histoire, *s'adaptant successivement aux divers milieux* qu'il traversait, *empruntant d'eux, par assimilation vitale, toutes les formes dogmatiques, cultuelles, ecclésiastiques* qui pouvaient lui convenir ; tandis que, d'autre part, il surmontait tous les obstacles, terrassait tous les ennemis, survivant à toutes les attaques et à tous les combats. Quiconque aura bien et dûment considéré tout cet ensemble d'obstacles, d'adversaires, d'attaques, de combats, ainsi que la vitalité et la fécondité qu'y affirme l'Eglise, devra reconnaître que, si les lois de l'évolution sont visibles dans sa vie, elles n'expliquent pas néanmoins le tout de son histoire : qu'une inconnue s'en dégage, qui se dresse devant l'esprit. Ainsi raisonnent-ils, sans s'apercevoir que *la détermination du germe primitif est*

un a priori du philosophe agnostique et évolutionniste, et que la formule en est gratuite, créée pour les besoins de la cause. »

Elle renferme des concessions. — « Tout en s'efforçant par de telles affirmations, d'ouvrir ainsi les âmes à la religion catholique, les nouveaux apologistes concèdent d'ailleurs bien volontiers qu'il s'y rencontre nombre de choses dont ont pourrait s'offenser. Ils vont même, et non sans une sorte de plaisir mal dissimulé, jusqu'à proclamer hautement que le *dogme*, — ils l'ont constaté — *n'est pas exempt d'erreurs ni de contradictions.* Ils ajoutent aussitôt, il est vrai, que tout cela est non seulement excusable, mais encore — étrange chose en vérité — juste et légitime. *Dans les Livres sacrés, il y a maints endroits, touchant à la science ou à l'histoire, où se constatent des erreurs manifestes.* Mais ce n'est pas d'histoire ni de science que ces livres traitent, c'est uniquement de religion et de morale. L'histoire et la science n'y sont que des sortes d'involucres, où les expériences religieuses et morales s'enveloppent, pour pénétrer plus facilement dans les masses. Si en effet les masses n'entendent pas autrement les choses, il est clair qu'une science et une histoire plus parfaites eussent été d'obstacle plutôt que de secours. Au surplus, les Livres saints, étant essentiellement religieux, sont par là même nécessairement vivants. Or, *la vie a sa vérité et sa logique propres bien différentes de la vérité et de la logique rationnelles*, d'un autre ordre, savoir, vérité d'adaptation et de proportion, soit avec le milieu où se déroule la vie, soit avec la fin où elle tend. Enfin ils poussent si loin les choses que, perdant toute mesure, ils en viennent à déclarer *ce qui s'explique par la vie, vrai et légitime* (1). Nous, pour qui il n'existe qu'une seule et unique vérité,

1. Voilà bien, résumées en quelques mots, les théories de *l'Evangile et l'Eglise* et *d'Autour d'un petit livre.*

et qui tenons que les saints Livres, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ont Dieu pour auteur, nous affirmons que *cela équivaut à prêter à Dieu lui-même le mensonge d'utilité ou mensonge officieux*, et nous disons avec Saint-Augustin : « En une autorité si haute, admettez un seul mensonge officieux, il ne restera plus parcelle de ces Livres, dès qu'elle paraîtra difficile ou à pratiquer ou à croire, dans laquelle il ne soit loisible de voir un mensonge de l'auteur, voulu à dessein en vue d'un but (1). » Et ainsi il arrivera, poursuit le saint docteur, que « chacun croira ce qu'il voudra, ne croira pas ce qu'il ne voudra pas. » Mais les nouveaux apologistes vont de l'avant, fort allègrement. Ils accordent encore que, dans les Livres saints, certains raisonnements, allégués pour justifier telle ou telle doctrine, ne reposent sur aucun fondement rationnel ; ceux, par exemple, qui s'appuient sur les prophéties. Ils ne sont d'ailleurs nullement embarrassés pour les défendre : artifices de prédication, disent-ils, légitimés par la vie. Quoi encore ? En ce qui regarde Jésus-Christ, ils reconnaissent, bien plus ils affirment, qu'il a erré manifestement dans la détermination du temps où l'avènement du royaume de Dieu devait se réaliser. Aussi bien, quoi d'étonnant, s'il était lui-même tributaire des lois de la vie ! Après cela, que ne diront-ils pas des dogmes de l'Eglise ? Les dogmes ! ils foisonnent de contradictions flagrantes ; mais, sans compter que la logique vitale les accepte, la vérité symbolique n'y répugne pas : est-ce qu'il ne s'agit pas de l'infini ? et est-ce que l'infini n'a pas d'infinis aspects ? Enfin, *ils tiennent tant et si bien à soutenir et à défendre les contradictions*, qu'ils ne reculent pas devant cette déclaration, que le plus bel hommage à rendre à l'infini, c'est encore d'en faire l'objet de propositions contradictoires. En vérité,

1. *Epist.*, XXVIII.

quand *on a légitimé la contradiction*, y a-t-il quelque chose qu'on ne puisse légitimer?»

B *Argument subjectif. — Application de l'immanence.* — « Ce n'est pas seulement par des raisonnements objectifs que le non-croyant peut être disposé à la foi, mais encore par des arguments subjectifs. En cette vue, les modernistes, revenant à la doctrine de l'immanence, s'efforcent de persuader à cet homme que, en lui, dans les profondeurs mêmes de sa nature et de sa vie, se cachent *l'exigence et le désir* d'une religion, non point d'une religion quelconque, mais *de cette religion spécifique, qui est le catholicisme, absolument postulée*, disent-ils, *par le plein épanouissement de la vie.* — Ici, *nous ne pouvons nous empêcher de déplorer* une fois encore et très vivement *qu'il se rencontre des catholiques qui, répudiant l'immanence comme doctrine, l'emploient néanmoins comme méthode d'apologétique* ; qui le font, disons-nous, avec si peu de retenue, qu'ils paraissent admettre dans la nature humaine, au regard de l'ordre surnaturel, non pas seulement une capacité et une convenance — choses que, de tout temps, les apologistes catholiques ont eu soin de mettre en relief — mais une vraie et rigoureuse exigence. A vrai dire, ceux des modernistes qui recourent ainsi à une exigence de la religion catholique sont les *modérés*. Quant aux autres, que l'on peut appeler *intégralistes*, ce qu'ils se font forts de montrer au non-croyant, caché au fond de son être, c'est le germe même que Jésus-Christ porte dans sa conscience, et qu'il a légué au monde. — Telle est, rapidement esquissée, la méthode apologétique des modernistes, en parfaite concordance, on le voit, avec leurs doctrines ; *méthodes et doctrines semées d'erreurs faites non pour édifier, mais pour détruire; non pour susciter des catholiques, mais pour précipiter les catholiques à l'hérésie; mortelles même à toute religion.* »

VI. — Le réformateur. — *Manie réformatrice des modernistes.* — « Déjà, par tout ce que nous avons exposé jusqu'ici, on a pu se faire une idée de la manie réformatrice qui possède les modernistes ; rien, absolument rien, dans le catholicisme, à quoi elle ne s'attaque. — *Réforme de la philosophie*, surtout dans les séminaires : que l'on relègue la philosophie scolastique dans l'histoire de la philosophie, parmi les systèmes périmés, et que l'on enseigne aux jeunes gens la philosophie moderne, la seule vraie, la seule qui convienne à son temps. — *Réforme de la théologie :* que la théologie rationnelle ait pour base la philosophie moderne ; la théologie positive, pour fondement l'histoire des dogmes. — Quant à *l'histoire*, qu'elle ne soit plus écrite ni enseignée que selon leurs méthodes et leurs principes modernes. — Que les *dogmes* et la notion de leur évolution soient harmonisées avec la science et l'histoire. — Que, dans les *catéchismes*, on n'insère plus, en fait de dogmes, que ceux qui auront été réformés, et qui seront à la portée du vulgaire. — En ce qui regarde le *culte*, que l'on diminue le nombre des dévotions extérieures, ou tout au moins qu'on en arrête l'accroissement. Il est vrai de dire que certains, par amour du symbolisme, se montrent assez coulants sur cette matière. — Que le *gouvernement ecclésiastique* soit réformé dans toutes ses branches, surtout la disciplinaire et la dogmatique. Que son esprit, que ses procédés extérieurs soient mis en harmonie avec la conscience, qui tourne à la démocratie, qu'une part soit donc faite dans le gouvernement au clergé inférieur et même aux laïques ; que l'autorité soit décentralisée. — *Réforme des Congrégations romaines*, surtout celles du *Saint-Office* et de l'*Index*. — Que le pouvoir ecclésiastique change de ligne de conduite sur le terrain social et politique ; se tenant en dehors des organisations politiques et sociales, qu'il s'y adapte néanmoins, pour

les pénétrer de son esprit. — En morale, ils font leur le principe des *américanistes*, que les vertus actives doivent aller avant les passives, dans l'estimation que l'on en fait, comme dans la pratique. — Au clergé ils demandent de revenir à l'humilité et à la pauvreté antiques, et, quant à ses idées et son action, de les régler sur leurs principes. — Il en est enfin qui, faisant écho à leurs maîtres protestants, désirent la suppression du célibat ecclésiastique. — Que reste-t-il donc sur quoi, et par application de leurs principes, ils ne demandent réforme ? »

Conclusion de la première partie. — Critique du système. — Pourquoi cet exposé synthétique ? — « Quelqu'un pensera peut-être que cette exposition des doctrines des modernistes nous a retenu trop longtemps. Elle était pourtant nécessaire, soit pour parer à leur reproche coutumier que nous ignorons leurs vraies idées ; soit pour montrer que leur système ne consiste pas en théories éparses et sans lien, mais bien en un corps parfaitement organisé, dont les parties sont si bien solidaires entre elles, qu'on n'en peut admettre une sans les admettre toutes. C'est pour cela aussi que nous avons dû donner à cette exposition un tour quelque peu didactique, sans avoir peur de certains vocables barbares, en usage chez eux. »

Le modernisme, rendez-vous de toutes les hérésies. — « Maintenant, embrassant d'un seul regard tout le système, qui pourra s'étonner que nous le définissions le rendez-vous de toutes les hérésies ? Si quelqu'un s'était donné la tâche de recueillir toutes les erreurs qui furent jamais contre la foi, et d'en concentrer la substance et comme le suc en une seule, véritablement il n'eût pas mieux réussi. Ce n'est pas encore assez dire : ils ne ruinent pas seulement la religion catholique, mais, comme nous l'avons déjà

insinué, toute religion. Les rationalistes les applaudissent, et ils ont pour cela leurs bonnes raisons : les plus sincères, les plus francs saluent en eux leurs plus puissants auxiliaires. »

L'agnosticisme, doctrine pernicieuse. — « Toute issue fermée vers Dieu du côté de l'*intelligence*, ils se font forts d'en ouvrir une autre du côté du *sentiment* et de l'*action*. Tentative vaine. Car, qu'est-ce, après tout, que le sentiment, sinon une réaction de l'âme à l'action de l'intelligence ou des sens ? Otez l'intelligence : l'homme déjà si enclin à suivre les sens en deviendra l'esclave. Vaine tentative à un autre point de vue. Toutes ces fantaisies sur le sens religieux n'aboliront pas le sens commun. Or, ce que dit le sens commun, c'est que l'émotion et tout ce qui captive l'âme, loin de favoriser la découverte de la vérité, l'entravent. Nous parlons bien entendu de la vérité en soi. Quant à cette autre vérité, purement subjective, issue du sentiment et de l'action, si elle peut être bonne aux jongleries de mots, elle ne sert de rien à l'homme, à qui il importe surtout de savoir si, hors de lui, il existe un Dieu, entre les mains de qui il tombera un jour. »

L'expérience, insuffisante. — « Pour donner quelque assiette au sentiment, les modernistes recourent à l'expérience. Mais l'expérience, qu'y ajoute-t-elle ? Absolument rien, sinon une certaine intensité, qui entraîne une conviction proportionnée de la réalité de l'objet. Or, ces deux choses ne font pas que le sentiment ne soit sentiment, ils ne lui ôtent pas son caractère qui est de décevoir, si l'intelligence ne le guide ; au contraire, ce caractère, ils le confirment et l'aggravent, car plus le sentiment est intense et plus il est sentiment. — En matière de sentiment religieux et d'expérience religieuse, vous n'ignorez pas quelle prudence est nécessaire, quelle science aussi, qui dirige la prudence.

Vous le savez de votre usage des âmes, de celles surtout où le sentiment domine ; vous le savez aussi de la lecture des ouvrages ascétiques; ouvrages que les modernistes prisent fort peu, mais qui témoignent d'une science autrement solide que la leur, d'une sagacité d'observation autrement fine et subtile. En vérité, n'est-ce pas une folie, ou tout au moins une souveraine imprudence, de se fier, sans nul contrôle, à des expériences comme celles que prônent les modernistes ? Et qu'il nous soit permis, en passant, de poser une question : si ces expériences ont tant de valeur à leurs yeux, pourquoi ne la reconnaissent-ils pas à celle que des milliers et des milliers de catholiques déclarent avoir sur leur compte à eux, et qui les convainc qu'ils font fausse route ? Est-ce que, par hasard, ces dernières expériences seraient les seules fausses et trompeuses? La très grande majorité des hommes tient fermement et tiendra toujours que le sentiment et l'expérience seuls, sans être éclairés et guidés de la raison, ne conduisent pas à Dieu. Que reste-t-il donc sinon *l'anéantissement de toute religion et l'athéisme*? »

L'athéisme. — « Ce n'est certes pas la théorie du symbolisme qui pourra le conjurer. Car, si tous les éléments, dans la religion, ne sont que de purs symboles de Dieu, pourquoi le nom même de Dieu, le nom de personnalité divine ne seraient-ils pas aussi de purs symboles? Cela admis, voilà la personnalité de Dieu mise en question, et *la voie ouverte au panthéisme.* »

Le panthéisme. — « Au panthéisme, mais cette autre doctrine de l'immanence divine y conduit tout droit. Car nous demandons si elle laisse Dieu distinct de l'homme, ou non : si distinct, en quoi diffère-t-elle de la doctrine catholique, et de quel droit rejeter la révélation extérieure ? Si non distinct, nous voilà en plein panthéisme. Or, la doctrine de l'immanence, au

sens moderniste, tient et professe que tout phénomène de conscience est issu de l'homme, en tant qu'homme. La conclusion rigoureuse, c'est l'identité de l'homme et de Dieu, c'est-à-dire le panthéisme. — La même conclusion découle de la distinction qu'ils posent entre la science et la foi. L'objet de la science c'est la réalité du connaissable ; l'objet de la foi, au contraire, la réalité de l'inconnaissable. Or, ce qui fait l'inconnaissable, c'est la disproportion avec l'intelligence : disproportion que rien au monde, même dans la doctrine des modernistes, ne peut faire disparaître. Par conséquent l'inconnaissable reste et restera éternellement inconnaissable, autant au croyant qu'à l'homme de la science. La religion d'une réalité inconnaissable, voilà donc la seule possible. Et pourquoi cette réalité ne serait-elle pas l'âme universelle du monde, dont parle tel rationaliste, c'est ce que nous ne voyons pas.

« Voilà qui suffit, et surabondamment, pour montrer par combien de routes le modernisme conduit à l'anéantissement de toute religion. Le premier pas fut fait par le protestantisme, le second est fait par le modernisme : le prochain précipitera dans l'athéisme (1). »

1. La deuxième partie de l'Encyclique traite des *causes du modernisme :* des *causes morales,* la *curiosité* et l'*orgueil,* qui doivent déterminer les évêques à ne confier aux superbes que « d'infimes et obscures fonctions, » et à « écarter sans pitié du sacerdoce » les clercs chez lesquels ils auront constaté l'esprit d'orgueil ; — de la *cause intellectuelle,* qui est *l'ignorance de la philosopie scolastique, la méconnaissance de la tradition,* dont on fausse le caractère et dont on sape l'autorité, *l'amoindrissement du magistère ecclésiastique,* dont on dénature l'origine, le caractère, les droits.

La troisième partie, d'ordre pratique, indique les *remèdes. Mettre la philosophie scolastique* à la *base des sciences sacrées,* c'est-à-dire *la philosophie de saint Thomas* ; stimuler *l'étude de la théologie* par les apports de la *théologie positive, sans le moindre détriment pour la théologie scolastique* ; s'appliquer à *l'étude des sciences naturelles ; se guider sur ces prescriptions dans le choix des directeurs et professeurs* des séminaires et des Universités ; *exclure ceux qui sont imbus de modernisme ou qui le favorisent* ; procéder avec la même vigilance à *l'examen et au choix des candidats aux saints ordres* ; ne conférer le

Décret du Saint-Office

« Lamentabili sane exitu »

Le Saint-Office, officiellement chargé par Sa Sainteté Pie X de noter les principales erreurs actuelles, a porté un décret, en date du 3 juillet 1907, où soixante-cinq propositions sont condamnées. Ces propositions forment un tout, admirablement groupé. Les huits premières concernent le magistère de l'Eglise : elles condamnent les distinctions et les faux-fuyants qui cherchent à éluder, à diminuer et à réduire à une simple police extérieure l'autorité doctrinale de l'Eglise ; — IX-XII traitent de l'inspiration de l'Ecriture, dans son auteur qui est Dieu, dans son effet qui est l'inerrance, et dans le devoir, pour l'exégète, de ne jamais oublier le caractère surnaturel des livres dont il s'occupe ; — XIII-XIX visent quelques points fondamentaux de la critique du Nouveau Testament : authenticité des paraboles évangéliques; historicité de saint Jean ; explication abusive

doctorat en théologie et en droit canonique qu'*à ceux qui auront suivi le cours régulier de philosophie scolastique* : défense aux prêtres et aux clercs des universités ou instituts catholiques de suivre, pour les matières qui y sont professées, les cours des universités civiles; interdire la publication et la lecture des écrits entachés de modernisme; établir, dans toutes les curies épiscopales, des *censeurs d'office*, chargés de l'examen des ouvrages à publier ; ne permettre que très rarement des *congrès sacerdotaux* ; instituer dans chaque diocèse un *Conseil de vigilance*, chargé de surveiller très attentivement et de très près tous les indices, toutes les traces de modernisme dans les publications et dans l'enseignement, tous les ouvrages où l'on traite de pieuses traditions et de reliques, de questions sociales. Le Pape ordonne enfin que tous les Ordinaires des diocèses, un an après la publication de son Encyclique, et ensuite tous les trois ans, envoient au Saint-Siège une relation fidèle et corroborée par le serment sur l'exécution de tout ce qu'il vient de prescrire ; même injonction aux Supérieurs généraux des Ordres religieux. Et pour opposer une réponse inédite à la vieille calomnie qui représente l'Eglise comme l'ennemie de la science et du progrès, Pie X ajoute : « Nous avons conçu le dessein de seconder de tout notre pouvoir la fondation d'une *Institution* particulière qui groupera les plus illustres représentants de la science parmi les catholiques, et qui aura pour but de favoriser, avec la vérité catholique pour lumière et pour guide, le progrès de tout ce que l'on peut désigner sous le nom de science et d'érudition. » Tel est ce document pontifical. Son importance est de premier ordre. L'auteur du présent ouvrage est particulièrement heureux d'avoir suivi, avant la lettre, l'enseignement de l'Encyclique *Pascendi dominici*, dans les volumes déjà parus ; il compte, avec la grâce de Dieu, le suivre encore dans les volumes qui restent à paraître.

de la genèse des récits évangéliques ; mésestime blâmable des exégètes catholiques ; préférence accordée aux exégètes hétérodoxes ; — xx-xxvi condamnent la notion naturaliste de la révélation, la distinction entre les assertions de foi et les vérités de fait, la prétention de fonder l'assentiment de la foi sur une accumulation de probabilités, et le pragmatisme qui ne veut pas voir dans les dogmes des règles de la croyance, mais des préceptes d'attitude morale ; — xxvii-xxxviii condamnent les erreurs sur la Christologie : le dogme de la divinité de Notre Seigneur n'est pas une traduction par la conscience chrétienne de la notion de Messie ; le Christ s'est donné comme Messie, mais le nom de Fils de Dieu n'équivaut pas au nom de Messie, il exprime sa filiation vraie et naturelle ; la conscience et la science du Christ sont vengées ; sa résurrection est un fait historique ; la théorie de la rédemption, loin d'être une interprétation paulinienne, est l'enseignement propre du Christ : — xxxix-li réprouvent l'explication naturaliste et évolutionniste de l'origine et de la nature des sacrements ; — lii-lvi maintiennent l'institution divine de l'Eglise, l'immutabilité de sa constitution organique, la primauté de saint Pierre ; dogmes, sacrements et hiérarchie ne sont pas le produit de la pensée chrétienne ajoutant au germe latent dans l'Evangile de données extérieures ; — lvii-lxv condamnent les principes mêmes de l'évolutionisme religieux : la vérité n'est pas en incessante transformation ; le Christ n'a pas inauguré un mouvement religieux indéfiniment adaptable à l'évolution de l'homme et des sociétés, mais il a donné une doctrine ferme et stable, identique toujours dans sa signification et irréformable. Telle est la somme de ces erreurs dont l'aboutissement serait un catholicisme sans dogme, c'est-à-dire un protestantisme large et libéral. A vrai dire, c'est la condamnation détaillée de *L'Evangile et l'Eglise*.

Ce décret, véritable décision doctrinale, n'a pas été simplement approuvé et confirmé, le 4 juillet ; Pie X a de plus « donné l'ordre que toutes et chacune des propositions (qu'il contient) fussent tenues par tous comme réprouvées et proscrites. » En donnant cet ordre, le Pape n'a pas changé la nature première de ce décret qui, émanant du Saint-Office, vaut par l'autorité immédiate de cette congrégation, et oblige tous les fidèles (1). Ce n'est donc pas une définition *ex cathedra*, garantie par l'infaillibilité, car la prérogative de l'infaillibilité est personnelle au Pape et incommunicable, ce n'est même pas un acte strictement pontifical, comme le fut le Syllabus de Pie IX ; il n'en exige pas moins, de la part des catholiques, non seulement un silence respectueux, mais encore un assentiment intérieur. Hérétiques ou non, — le décret ne les qualifie pas, — les propositions doivent être tenues pour condamnées et nul catholique ne peut plus se permettre de les soutenir.

Sous le fallacieux prétexte que le divin et le surnaturel sont au-dessus ou en dehors de la raison, et que la critique, œuvre de pure raison, ne peut ni ne doit s'en occuper, on faisait deux parts distinctes

1. Cf. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907, p. 44 sq.

entre le surnaturel et le naturel, soit dans l'Ecriture, soit dans la personne, les actes et les enseignements de Notre Seigneur, soit dans la constitution de l'Eglise, les sacrements, les dogmes et la morale. Et c'est ainsi que, de nos jours, certains n'envisageaient l'Ecriture que comme un document humain, sans tenir compte de son inspiration divine ; on traitait de l'Eglise comme d'une institution humaine, abstraction faite de son institution et de sa constitution divines ; et pareillement des sacrements et des dogmes. Ce n'était pas là simplement un procédé de discussion, une méthode, c'était la prétention plus ou moins déguisée de supprimer le surnaturel, en le déclarant indémontré en fait et indémontrable en droit, incompatible avec la raison autonome et avec les données de l'histoire. Le décret a coupé court à tous ces subterfuges. Il ne nomme pas d'auteurs, mais les propositions qu'il condamne sont faciles à reconnaître : elles sont la traduction textuelle ou équivalente des propositions qu'on trouve dans certains livres contemporains. Nous en avons signalé et combattu plusieurs dans les deux premiers volumes de cet ouvrage ; nous en signalerons et combattrons d'autres dans la suite. Puisse ce document libérateur, qui a précédé la publication de l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, ramener les égarés de bonne foi, surtout ceux qui sont les auteurs responsables de ces nouveautés ou qui s'en sont fait les propagateurs ! Il ne peut que réjouir les catholiques fidèles ; et nous sommes heureux, quant à nous, d'y souscrire pleinement, car il confirme ce que nous avons déjà dit et servira de guide à ce que nous dirons dans la suite

Voici la liste des propositions condamnées, dans sa teneur officielle ; nous y ajoutons une traduction française.

I. Ecclesiastica lex quæ præscribit subjicere præviæ censuræ libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificæ librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur.	I. La loi écclésiastique qui prescrit de soumettre à la censure préalable les livres qui concernent les divines Ecritures, ne s'étend pas aux écrivains qui cultivent la critique et l'éxégèse scientifique des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.
II. Ecclesiæ interpretatio sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subjacet tamen accuratiori exegetarum judicio et correctioni.	II. L'interprétation des Livres saints par l'Eglise n'est pas à dédaigner sans doute, mais elle est sujette au jugement plus approfondi des exégètes et à correction.

III. Ex judiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest fidem ab Ecclesia propositam contradicere historiæ, et dogmata catholica cum verioribus christianæ religionis originibus componi reipsa non posse.

III. Des jugements et des censures écclésiastiques portés contre l'exégèse libre et plus savante on peut inférer que la foi proposée par l'Eglise est en contraditcion avec l'histoire et que les dogmes catholiques ne peuvent réellement pas se concilier avec les origines vraies de la religion chrétienne.

IV. Magisterium Ecclesiæ ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum sacrarum Spirituarum sensum determinare potest.

IV. Le magistère de l'Eglise ne peut pas déterminer le sens propre des saintes Ecritures, même par des définitions dogmatiques.

V. Quum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

V. Le dépôt de la foi ne contenant que des vérités révélées, il n'appartient sous aucun rapport à l'Eglise de porter un jugement sur les assertions des sciences humaines.

VI. In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia ut docenti Ecclesiæ nihil supersit nisi communes discentis opinationes sancire.

VI. L'Eglise enseignée et l'Eglise enseignante collaborent à ce point dans les définitions doctrinales, que l'Eglise enseignante n'a plus qu'à sanctionner les opinions communes de l'Eglise enseignée (1).

1. « Il ne faut pas oublier que l'*Ecclesia discens* joue son rôle à côté de l'*Ecclesia docens* et travaille comme elle à prendre davantage conscience de l'idée chrétienne dont elle vit. C'est parmi les simples fidèles, humbles aussi bien que savants, que se prépare, dans le contact incessant du christianisme avec les idées contemporaines où il

VII. Ecclesia cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo judicia a se edita complectantur.

VII. L'Eglise, lorsqu'elle proscrit des erreurs, ne peut exiger des fidèles l'assentiment intérieur aux jugements qu'elle a rendus.

VIII. Ab omni culpa immunes existimandi sunt qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisve Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.

VIII. On doit estimer exempts de toute faute ceux qui tiennent pour non avenues les condamnations de la Sacrée Congrégation de l'Index ou des autres Sacrées Congrégations Romaines.

IX. Nimiam simplicitatem aut ignorantiam præ se ferunt qui Deum credunt vere esse Scripturæ sacræ auctorem.

IX. Ceux-là font preuve d'une simplicité et d'une ignorance excessive qui croient que Dieu est vraiment l'auteur de la sainte Ecriture.

X. Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo consistit quod scriptores israelitæ religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

X. L'inspiration des Livres de l'Ancien Testament a consisté en ce que les écrivains d'Israël ont transmis les doctrines religieuses sous un certain aspect, peu connu ou même inconnu des païens.

baigne, tout le progrès religieux. Les formules de l'Eglise enseignante ne font jamais que constater ce progrès. » *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906, p. xxx. — « C'est l'Eglise enseignée qui, par la nécessité de sa position, par son contact permanent avec la civilisation qui l'environne et la pénètre, élabore instinctivement le développement dont nous avons parlé. C'est l'Eglise enseignante qui la dirige et la surveille, et de temps en temps lui fait prendre conscience de son progrès en en donnant la formule. » *Ibid.*, p. 218. — « L'évolution incessante de la doctrine se fait par le travail des individus, selon que leur activité réagit sur l'activité générale ; et ce sont les individus qui pensant avec l'Eglise, pensent aussi pour elle. » *Ibid.*, p. 219.

XI. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas ejus partes ab omni errore præmuniat.

XI. L'inspiration divine ne s'étend pas à toute la sainte Ecriture de manière à la garantir de toute erreur dans toutes et chacune de ses parties.

XII. Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet præconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturæ sacræ seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.

XII. L'exégète, s'il veut s'adonner utilement aux études bibliques, doit écarter avant tout toute opinion préconçue sur l'origine surnaturelle de l'Ecriture sainte et ne pas l'interpréter autrement que les autres documents purement humains (1).

XIII. Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistæ ac christiani secundæ et tertiæ generationis artificiose digesserunt, atque ita rationem dederunt exigui fructus prædicationis Christi aqud Judaeos.

XIII. Les Evangélistes eux-mêmes et les chrétiens de la seconde et de la troisième génération ont artificiellement élaboré les paraboles évangéliques, et ils ont ainsi rendu raison du peu de fruit de la prédication du Christ auprès des juifs (2).

1. L'auteur d'*Autour d'un petit livre*, 2e édit. Paris, 1905, parlant de « l'autonomie nécessaire de la critique biblique, » p. 49, des « droits respectifs du théologien et du critique » p. 52, écrit p. 57 : « On ne conçoit pas que le critique puisse suivre à l'égard de l'Ecriture une méthode différente de celle qu'on applique aux autres documents de l'antiquité. » — 2. Toutes les indications des Evangiles, « sans exception et depuis l'origine, ont été pour la foi un moyen de s'exprimer, de s'affirmer et de se répandre. » *L'Evangile et l'Eglise*, 3e édit. Paris, 1904, p. 33. « Si l'on a tourné peu à peu les paraboles en allégories ; si l'on a constamment adapté l'enseignement du Sauveur au besoin des Eglises naissantes, si un travail d'idéalisation progressive, d'interprétation symbolique et dogmatique s'est opéré sur les faits mêmes, l'historien doit s'en rendre compte. » *Autour d'un petit livre*, p. 83. — « De même si l'influence des premières spéculations christologiques se fait

XIV. In pluribus narrationibus non tam quæ vera sunt Evangelistæ retulerunt quam quæ lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

XIV. Dans plusieurs de leurs récits, les Evangélistes ont rapporté, non pas tant la vérité que ce qu'ils ont estimé, quoique faux, plus profitable à leurs lecteurs (1).

XV. Evangelia usque ad definitum constitutumque canonem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; ipsis proinde doctrinæ Christi non remansit nisi tenue et incertum vestigium.

XV. Les Evangiles se sont enrichis d'additions et de corrections continuelles jusqu'à la fixation et à la constitution du canon; dès lors il n'y subsista de la doctrine du Christ que des vestiges ténus et incertains.

XVI. Narrationes Joannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in ejus evangelio contenti, sunt meditationes theolo-

XVI. Les récits de Jean ne sont pas proprement de l'histoire, mais une contemplation mystique de l'Evangile; les discours contenus dans son Evan-

sentir sur la tradition des discours du Christ, il (l'historien) ne doit point se contraindre à n'en rien voir. » *Ibid.*, p. 84. — « Ni les prédicateurs chrétiens, ni les évangélistes n'avaient souci de l'exactitude historique, ils visaient à produire la foi, et ils interprétaient l'Evangile en le racontant. » *Ibid.*, p. 85. Cf. *Etudes Evangéliques*, p. VI-VII.

1. « La gloire du Seigneur ressuscité rejaillit sur les souvenirs de sa carrière terrestre. De là, une sorte d'idéalisation et de systématisation des discours et des faits. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 17. — Les arguments des Evangiles sont « le plus ordinairement, une interprétation des faits primitifs. » *Ibid.*, p. 19. — « Cette idéalisation inévitable et légitime du Christ, se produisant spontanément dans la conscience chrétienne,... a dû affecter, jusqu'à un certain point, la forme d'un développement légendaire. » *Ibid.*, p. 21-22. — « Les Synoptiques sont déjà des livres de prédication chrétienne et non des histoires proprement dites. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 88-89. — « Qu'à leur racine (des Evangiles) il y ait un noyau primitif de souvenirs immédiats, on ne le conteste point. Mais ce noyau s'est recouvert peu à peu d'apports multiples; et l'analyse critique, disséquant le produit final pour en déterminer la structure, y discerne sans peine plusieurs couches rédactionnelles superposées. » *Dogme et critique*, Paris, 1907, p. 196.

gicæ circa mysterium salutis, historica veritate destitutæ.

XVII. Quartum Evangelium miracula exageravit non tantum ut extraordinaria magis apparerent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

XVIII. Joannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo ; re tamen vera non est nisi eximius testis vitæ christianæ seu vitæ Christi in Ecclesia, exeunte primo sæculo.

gile sont des méditations théologiques, dénuées de vérité historique, sur le mystère du salut (1).

XVII. Le quatrième Evangile a exagéré les miracles, non seulement afin de les faire paraître plus extraordinaires, mais encore pour les rendre plus aptes à caractériser l'œuvre et la gloire du Verbe incarné (2).

XVIII. Jean revendique, il est vrai, pour lui-même la qualité de témoin du Christ; il n'est cependant, en réalité, qu'un témoin éminent de la vie chrétienne, ou de la vie du Christ dans l'Eglise, à la fin du premier siècle (3).

1. « Il est des hypothèses qui ne résistent pas à l'examen critique des Livres saints : par exemple.... le caractère strictement historique de l'Evangile selon saint Jean. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 36 — « Les récits de Jean ne sont pas une histoire, mais une contemplation mystique de l'Evangile ; ses discours sont des méditations théologiques sur le mystère du salut. » *Ibid.*, p. 93. — « Le quatrième Evangile est un livre de théologie mystique, où l'on entend la voix de la conscience chrétienne, non le Christ de l'histoire. » *Ibid.*, p. 130. — « La critique est portée à y voir (dans le quatrième Evangile) un chef-d'œuvre de théologie mystique plutôt qu'une narration de pure histoire. » *Dogme et critique*, p. 202. — 2. Le Christ johannique « n'opère de miracles que pour faire valoir ce qu'il enseigne, pour manifester sa gloire. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 92. — 3. « L'imagination mystique de l'auteur (Jean) et l'énergie de sa conviction ne lui permettent pas de distinguer nettement, dans ses méditations religieuses, l'idéal du réel, la théorie de l'histoire, le symbole de son objet. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 103. — « Jean prétend être le témoin du Christ, et il est, en vérité, le grand témoin de la vie chrétienne, de la vie du Christ dans l'Eglise, à la fin du premier siècle. » *Etudes évangéliques*, Paris, 1902, p. XII.

XIX. Heterodoxi exegetæ fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetæ Catholici.

XIX. Les exégètes hétérodoxes ont rendu plus fidèlement le vrai sens des Ecritures que les exégètes catholiques.

XX. Revelatio nihil aliud esse potuit quam acquisita ab homine suæ ad Deum relationis conscientia.

XX. La révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de sa relation avec Dieu (1).

XXI. Revelatio, objectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum Apostolis completa.

XXI. La révélation, qui constitue l'objet de la foi catholique, n'a pas été complète avec les Apôtres (2).

XXII. Dogmata, quæ Ecclesia perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e cœlo delapsæ sed sunt interpretatio quædam factorum religiosorum quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

XXII. Les dogmes, que l'Eglise propose comme révélés, ne sont pas des vérités descendues du ciel, mais seulement une interprétation des faits religieux que l'esprit humain s'est acquise par un laborieux effort (3).

XXIII. Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quæ in sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiæ dogmata ; ita ut criticus tamquam falsa rejicere possit facta

XXIII. Il peut exister et il existe réellement entre les faits consignés dans l'Ecriture sainte et les dogmes de l'Eglise auxquels ils servent de base, une opposition telle

1. « La révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 195. Voir t. I, p. 193, 227 sq ; t. III, p. 13-16. — 2. Voir t. I, p. 153-156 ; t. III, p. 159, 177, 184. — 3. « Les conceptions que l'Eglise présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 202-203. « L'historien y voit l'interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. » *Ibid.* Cf. *Aut. d'un petit livre*, p. 189. Voir t. I, p. 221, 229 sq.

quæ Ecclesia tamquam certissima credit.

que le critique peut rejeter comme faux des faits que l'Eglise croit comme très certains.

XXIV. Reprobandus non est exegeta qui præmissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historice falsa aut dubia esse, dummodo dogmata ipsa directe non neget.

XXIV. On ne doit pas condamner un exégète qui pose des prémisses d'où il suit que les dogmes sont historiquement faux ou douteux, pourvu qu'il ne nie pas directement les dogmes eux-mêmes.

XXV. Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

XXV. L'assentiment de foi se fonde en dernier lieu sur une accumulation de probabilités.

XXVI. Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sensum practicum, id est tamquam norma præceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi.

XXVI. Les dogmes de la foi sont à retenir seulement selon leur sens pratique, c'est-à-dire comme règle préceptive d'action, mais non comme règle de croyance (1).

XXVII. Divinitas Jesu-Christi ex Evangeliis non probatur ; sed est dogma quod conscientia christiana e notione Messiæ deduxit.

XXVII. La divinité de Jésus-Christ ne se prouve pas par les Evangiles ; mais c'est un dogme que la conscience chrétienne a déduit de la notion de Messie (2).

. . « Un dogme a surtout un sens pratique. Il énonce avant tout une prescription d'ordre pratique. Il est plus que tout la formule d'une règle de conduite. » *Dogme et critique*, page 25. — Ce qu'un dogme nous impose, c'est essentiellement et d'abord une attitude et une conduite. » *Ibid.*, p. 51. Voir t. 1, p. 232-251, l'exposition et la réfutation de cette erreur. — 2. « Le dogme christologique fut avant tout l'expression de ce que Jésus était, depuis le commencement, pour la conscience chrétienne. » *L'Evangile et l'Eglise*, p. 206. — La divinité du Chirt est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas

XXVIII. Jesus, cum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur ut doceret se esse Messiam, neque ejus miracula eo spectabant ut id demonstraret.

XXVIII. Jésus, pendant qu'il exerçait son ministère, n'avait pas en vue dans ses discours d'enseigner qu'il était lui-même le Messie, et ses miracles ne tendaient pas à le démontrer (1).

XXIX. Concedere licet Christum, quem exhibet historia, multo inferiorem esse Christo qui est objectum fidei.

XXIX. On peut accorder que le Christ que l'histoire présente est bien inférieur au Christ qui est l'objet de la foi (2).

XXX. In omnibus textibus evangelicis nomen *Filius Dei* æquivalet tantum nomini *Messias,* minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

XXX. Dans tous les textes évangéliques, le nom de *Fils de Dieu* équivaut seulement au nom de *Messie*; il ne signifie point du tout que le Christ est le Fils vrai et naturel de Dieu (3).

été expressément formulé dans l'Evangile ; il existait seulement en germe dans la notion du Messie fils de Dieu. » *Aut. d'un pet. livre*, p 117. — « L'historien connaît ce dogme (de la divinité de Jésus) comme une définition théorique, élaborée au cours des premiers siècles chrétiens, non comme une réalité vérifiable et directement attestée par les documents de l'histoire. » *Ibid* , p. 147. Voir la réfutation de cette erreur t. II, p. 230-238, 257-284.

1. « Jésus ne s'avouait pas Messie dans sa prédication » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 84. — « Au cours de son ministère, Jésus ne parlait pas pour enseigner sa qualité de Messie, et les miracles qu'il faisait n'étaient pas pour la démontrer. » *Aut. d'un pet. livre*, p 83. Voir t. II, p, 272. — 2. « On dit que, dans ces conditions, — (et telle est l'opinion du critique historien) — le Christ de l'histoire serait bien au-dessous du Christ de la foi. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 113 Voir t. II, p. 272. — 3. « L'on trouverait sans peine, dans les Evangiles, plus d'un passage d'où il résulte que le titre de Fils de Dieu était pour les juifs, pour les disciples et pour le Sauveur même l'équivalent du Messie. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 76. — « En tant que le titre de Fils de Dieu appartient exclusivement au Sauveur, il équivaut à celui de Messie, et il se fonde sur la qualité de Messie. » *Ibid.*, p. 90-91. Voir t. II, p. 272.

XXXI. Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Joannes et Concilia Nicænum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Jesus docuit, sed quam de Jesu concepit conscientia christiana.

XXXI. La doctrine christologique de Paul, de Jean et des conciles de Nicée, d'Ephèse, de Chalcédoine, n'est pas celle que Jésus a enseignée, mais celle que la conscience chrétienne s'est faite de Jésus (1).

XXXII. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Jesu Christi.

XXXII. On ne peut concilier le sens naturel des textes évangéliques avec ce qu'enseignent nos théologiens touchant la conscience et la science infaillible du Christ (2).

XXXIII. Evidens est cuique qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Jesum aut errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, aut majorem partem ipsius doctrinæ in Evangeliis Synopticis contentæ authenticitate carere.

XXXIII. Il est évident pour quiconque n'est pas conduit par des opinions préconçues, ou bien que Jésus a enseigné l'erreur sur le prochain avènement messianique, ou bien que la majeure partie de sa doctrine, contenue dans les Evangiles synoptiques, manque d'authenticité (3).

1. Voir les passages déjà cités en note, à la prop. 27. — « On ne fera pas admettre au critique le moins expérimenté que Jésus ait enseigné en termes formels, et simultanément, la christologie de Paul, celle de Jean, et la doctrine de Nicée, d'Ephèse et de Chalcédoine. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 136. — 2. « Ce qui inquiète l'esprit des fidèles sur la divinité du Christ et sa science infaillible, c'est l'impossibilité de concilier le sens naturel des textes évangéliques les plus certains avec ceux que nos théologiens enseignent ou semblent enseigner touchant la conscience et la science de Jésus. » *Aut. d'un pet. livre*, p. XXIII. — 3. « L'attente de la *parousie*, du prochain avènement du Christ dans la gloire, fut une erreur de la génération apostolique. Mais cette erreur, si erreur il y a, est dans l'Evangile, et vous serez obligé d'admettre, ou que Jésus l'a professée, ou que la majeure partie de son

XXXIV. Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite nisi facta hypothesi, quæ historice haud concipi potest, quæque sensui morali repugnat, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

XXXIV. Le critique ne peut pas attribuer au Christ une science illimitée, si ce n'est dans l'hypothèse historiquement inconcevable et qui répugne au sens moral, que le Christ comme homme a possédé la science de Dieu et qu'il a néanmoins refusé de communiquer à ses disciples et à la postérité la connaissance de tant de choses (1).

XXXV. Christus non semper habuit conscientiam suæ dignitatis messianicæ.

XXXV. Le Christ n'a pas eu toujours conscience de sa dignité messianique.

XXXVI. Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere super naturalis, nec demonstratum nec demonstrabile, quod conscientia christiana sensim ex aliis derivavit.

XXXVI. La résurrection du Sauveur n'est pas proprement un fait d'ordre historique, mais un fait d'ordre purement surnaturel, ni démontré, ni démontrable, que la conscience chrétienne a insensiblement déduit d'autres faits(2).

enseignement dans les Synoptiques est dépourvue d'authenticité. » *Aut. d'un pet. Livre*, p. 68.

1. Le critique ne pourrait attribuer au Christ « une science sans bornes que dans une hypothèse historiquement inconcevable et déconcertante pour le sens moral, en admettant que le Christ, comme homme, avait la science de Dieu, et qu'il a délibérément abandondonné ses disciples et la postérité à l'ignorance et à l'erreur sur quantité de choses qu'il pouvait révéler sans le moindre inconvénient. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 138-139. — 2. « Le Christ ressuscité n'appartient plus à l'ordre de la vie présente, qui est celui de l'expérience sensible, et par conséquent la résurrection n'est pas un fait qui ait pu être constaté directement et formellement. » L'*Ev et l'Eglise*, p. 118. — « La résurrection du Christ n'est pas un fait d'ordre proprement historique, et elle n'est pas

XXXVII. Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tam de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortali apud Deum.

XXXVII. La foi en la résurrection du Christ, à l'origine, porta moins sur le fait même de sa résurrection que sur la vie immortelle du Christ auprès de Dieu (1).

XXXVIII. Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina.

XXXVIII. La doctrine sur la mort expiatoire du Christ n'est pas évangélique, mais seulement paulinienne (2).

XXXIX. Opiniones de origine sacramentorum quibus Patres Tridentini imbuti erant, quæque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis quæ nunc penes historicos rei christianæ indagatores merito obtinent.

XXXIX. Les opinions dont les Pères de Trente étaient imbus sur l'origine des sacrements, opinions qui ont influencé sans doute leurs canons dogmatiques, sont bien éloignées de celles qui prévalent aujourd'hui à bon droit parmi les historiens du christianisme (3).

rigoureusement démontrée en cette qualité. » *Aut. d'un pet. Livre* page VIII. — « La résurrection du Sauveur... n'est pas démontrable ni démontrée par le témoignage de l'histoire, indépendamment du témoignage de foi. » *Ibid.*, p. 169. Même erreur dans *Dogme et critique* Voir t. II, p. 271, 416-417.

1. La foi à la résurrection, « dès l'abord, fut la foi à la vie immortelle du Crucifié bien plus qu'au fait initial qui est suggéré à notre esprit par le mot de résurrection. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 120. — 2 C'est saint Paul qui « formula la théorie de la rédemption. » *L'Ev. et l'Eg.*, p. 26. — « Le passage de l'Epître aux Corinthiens (I *Cor*, XV, 3-4)... ne garantit aucunement que l'idée de la mort expiatrice ait existé, dès l'origine, avec la netteté que lui donne l'enseignement de Paul. » *Ibid.*, p. 113. — « Paul découvre à la mort un sens et une efficacité qui peuvent compter indépendamment de la résurrection, tout en lui étant coordonnés. » *Ibid.*, p. 117. Voir t. II, p. 332-339. — 3. « Ces opinions (des Pères de Trente, sur l'origine des sacrements) sont en rapport avec la connaissance qu'on avait, en ce temps-là, des origines chrétiennes, c'est-à-dire qu'elles sont fort éloignées de

XL. Sacramenta ortum habuerunt ex eo quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, intepretati sunt.

XL. Les Sacrements sont nés de ce que les Apôtres et leurs successeurs ont interprété une idée, une intention du Christ, sous l'inspiration et la poussée des circonstances et des événements (1).

XLI. Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent præsentiam Creatoris semper beneficam.

XLI. Les Sacrements n'ont d'autre but que d'évoquer à l'esprit de l'homme la présence toujours bienfaisante du Créateur.

XLII. Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium, eique professionis christianæ obligationes adnectens.

XLII. La communauté chrétienne a introduit la nécessité du baptême, en l'adoptant comme un rite nécessaire et en y annexant les obligations de la profession chrétienne (2).

XLIII. Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaris, quæ una ex causis extitit ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et pœnitentiam.

XLIII. L'usage de conférer le baptême aux enfants fut une évolution de la discipline, qui fut une des causes pour lesquelles ce sacrement se dédoubla en baptême et pénitence (3).

celles que professent les historiens contemporains, même catholiques... Que les opinions des Pères de Trente aient déteint sur leurs canons dogmatiques, rien de plus naturel. » *Aut. d'un pet. livre*, page 223.

1. « Les sacrements sont nés d'une pensée et d'une intention de Jésus, interprétés par les apôtres et par leurs successeurs, à la lumière et sous la pression des circonstances et des faits. » *L'Ev. et l'Eg.*, p. 239. — 2. « C'est la communauté qui l'a rendu nécessaire (le baptême) en l'adoptant comme tel, et qui y a impliqué en même temps toutes les obligations de la profession chrétienne. » *Aut. d'un pet. liv.*, p. 234. — 3. « L'habitude de conférer le baptême aux enfants constitue un développement disciplinaire qui ne change pas la signification du

XLIV. Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis: formalis autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad historiam christianismi primitivi.

XLIV. Rien ne prouve que le rite du sacrement de confirmation ait été usité par les Apôtres; au contraire, la distinction formelle des deux sacrements, savoir le baptême et la confirmation, n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif (1).

XLV. Non omnia, quæ narrat Paulus de institutione Eucharistiæ (I *Cor.*, XI, 23-25), historice sunt sumenda.

XLV. Tout n'est pas à entendre historiquement dans le récit de l'institution de l'Eucharistie par Paul (I *Cor.*, XI, 23-25) (2).

XLVI. Non adfuit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiæ reconciliato; sed Ecclesia nonnisi admodum lente hujusmodi conceptui assuevit. Imo, etiam postquam pœnitentia tamquam Ecclesiæ institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine,

XLVI. Le concept du chrétien pécheur réconcilié par l'autorité de l'Eglise ne se constate pas dans la primitive Eglise; mais l'Eglise ne s'est faite à ce concept que très lentement. Bien plus, même après que la pénitence eût été reconnue comme une institution de l'Eglise, elle ne portait pas le nom de

sacrement, mais qui l'a peut-être un peu diminué et qui a contribué à la dédoubler dans la pénitence. » *L'Ev. et l'Eg.* p. 240.

1. « Bien que le rite (de la confirmation) soit fort ancien, rien ne prouve qu'il ait été pratiqué par les apôtres. Il signifie l'onction de l'Esprit, qui est donnée dans le baptême. C'est évidemment l'Eglise qui a développé ainsi le rite baptismal, et la distinction formelle des deux sacrements n'appartient pas à l'histoire du christianisme primitif. » *Aut. d'un pet. liv.*, p. 234-235. — 2. « Quand on l'examine de près (ce récit), il est assez malaisé de distinguer rigoureusement ce qui peut venir de la tradition primitive, ce qui peut être la relation du dernier repas, d'après ceux qui y avaient assisté, du commentaire théologique et moral que l'apôtre en a fait. » *Aut. d'un pet. liv.*, p. 237.

eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

XLVII. Verba Domini : *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (Joan.*, xx, 22-23), minime referentur ad sacramentum pœnitentiæ, quidquid Patribus Tridentinis asserere placuit.

XLVIII. Jacobus in sua Epistola (v, 14-15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiæ, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi qui no-

sacrement, regardée qu'elle était comme un sacrement honteux (1).

XLVII. Les paroles du Seigneur : Recevez l'Esprit-Saint; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez *(Joan.*, xx, 22-23), ne se rapportent pas du tout au sacrement de pénitence, quoi qu'il ait plu aux Pères de Trente d'affirmer (2).

XLVIII. Jacques, dans son Epître (v, 14-15), n'entend pas promulguer un sacrement du Christ, mais recommander un pieux usage, et s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la no-

1. « On n'eut pas d'abord l'idée du chrétien pécheur et réconcilié; et l'Eglise ne s'y habitua même que très lentement... Mais si la pénitence etait ainsi devenue une institution chrétienne, et la réconciliation des pécheurs une fonction de l'Eglise, on ne songeait pas encore à employer le nom de sacrement pour un tel objet: c'était un sacrement honteux. » *L'Ev. et l'Eg.*, p. 240-242. — 2. « L'on chercherait vainement dans la prédication du Sauveur une doctrine du péché et de la justification. » *L'Ev. et l'Eg.* p. 199. — « Vous pouvez demander à quelque docteur bien sûr et immaculé si l'idée du chrétien pécheur et absous par un jugement ecclésiastique remonte à la prédication du Sauveur: si la parole du Christ johannique *(Joan.*, xx, 23) sur la rémission des péchés vise directement le sacrement de pénitence... Jésus n'avait pas réglé, pendant sa vie mortelle, les conditions de la rémission des péchés commis par les croyants baptisés. » *Aut. d'un pet. liv.*, p. 246-247.

tionem et numerum sacramentorum statuerunt.

XLIX. Cœna christiana paulatim indolem actionis liturgicæ assumente, hi, qui Cœnæ præesse consueverant characterem sacerdotalem acquisiverunt.

L. Seniores qui in christianorum cœtibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariæ crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem apostolicam.

LI. Matrimonium non potuit evadere sacramentum novæ legis nisi serius

tion et le nombre des sacrements (1).

XLIX. La Cène chrétienne prenant peu à peu le caractère d'une action liturgique, ceux qui avaient coutume de la présider acquirent le caractère sacerdotal (2).

L. Les anciens, qui étaient chargés de la surveillance dans les assemblées des chrétiens ont été établis par les Apôtres prêtres ou évêques, en vue de pourvoir à l'organisation nécessaire des communautés croissantes, non pas proprement en vue de perpétuer la mission et le pouvoir apostolique (3).

LI. Le mariage n'a pu devenir dans l'Eglise sacrement de la nouvelle loi

1. « Jésus paraît avoir enjoint, ou permis, ou donné à ses disciples l'exemple de faire aux malades des onctions d'huile accompagnées de prières, pour les soulager ou même les guérir : c'est, dans l'Evangile, tout le sacrement de l'extrême-onction. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 245. — « L'auteur (de l'Epître de saint Jacques) ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une bonne coutume ; s'il voit dans cet usage un moyen de grâce, il ne l'entend pas avec la même rigueur que les théologiens qui ont fixé la notion et le catalogue des sacrements. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 251. — 2. « A mesure que la cène prit le caractère d'un acte liturgique ceux qui y présidaient d'ordinaire acquirent le caractère des prêtres. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 252. — 3. « Les anciens, qui exerçaient dans les assemblées chrétiennes les fonctions de surveillants, ont été institués de même par les apôtres, pour satisfaire à la nécessité d'une organisation dans les communautés, non précisément pour perpétuer la mission et le pouvoir apostoliques. » *Aut d'un pet. livre*, p. 253. Voir t. II, p. 499-503, l'organisation des premières communautés.

in Ecclesia; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat ut præcederet plena doctrinæ de gratia et sacramentis theologica explicatio.

qu'assez tardivement; en effet, pour que le mariage fût tenu pour un sacrement, il fallait au préalable que la doctrine théologique de la grâce et des sacrements eût acquis son plein développement (1).

LII. Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam sæculorum seriem duraturam; quinimo in mente Christi regnum cœli una cum fine mundi jamjam adventurum erat.

LII. Il n'était pas dans la pensée du Christ de constituer l'Eglise comme une société destinée à durer sur la terre une longue série de siècles; au contraire, dans la pensée du Christ, la fin du monde et le royaume du ciel étaient également imminents (2).

LIII. Constitutio organica Ecclesiæ non est immutabilis; sed societas christiana perpetuæ evolutioni æque ac societas humana est obnoxia.

LIII. La constitution organique de l'Eglise n'est pas immuable; mais la société chrétienne est sujette, comme toute société humaine, à une évolution perpétuelle (3).

LIV. Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet

LIV. Les dogmes, les sacrements, la hiérarchie, tant dans leur notion que dans la réalité, ne sont

1. « Le mariage n'a pu devenir un sacrement que dans l'Eglise après la résurrection du Sauveur... Mais... la considération du mariage comme sacrement suppose tout le développement de la doctrine de la grâce et de la théologie sacramentelle » *Aut. d'un pet. livre*, p. 255. — 2 « Il est certain que Jésus-Christ n'avait pas réglé d'avance la constitution de l'Eglise comme celle d'un gouvernement établi sur la terre et destiné à s'y perpétuer pendant une longue série de siècles. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 155. Voir t. II, p. 472-488, la vraie pensée de Jésus dans la constitution de l'Eglise. — 3. « L'Evolution de la société chrétienne continuera avec celle de la société humaine. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 182. Voir t. II, les leçons sur l'Eglise.

non sunt nisi intelligentiæ christianæ interpretationes evolutionesque quæ exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

que les interprétations et les évolutions de la pensée chrétienne, qui ont développé et perfectionné par des apports extérieurs le petit germe latent dans l'Evangile (1).

LV. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

LV. Simon-Pierre, en vérité, n'a jamais même soupçonné que le Christ lui ait délégué la primauté dans l'Eglise (2).

LVI. Ecclesia Romana, non ex divinæ providentiæ ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

LVI. L'Eglise Romaine est devenue la tête de toutes les Eglises, non pas par une disposition de la divine providence, mais en vertu de circonstances purement politiques (3).

1. « Les réalités et les notions de hiérarchie, de primauté, d'infaillibilité, de dogme, même de sacrements, correspondent à un accroissement de la communauté chrétienne qui a seulement son germe dans l'Evangile. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 16-17. Voir t. I, à propos du dogme, les leçons IV, V et VI, et t. II, sur la hiérarchie, l'infaillibilité, et la primauté, les leçons XXXIII et XXXV. — 2. « De savoir si le Christ a voulu la primauté du Pape, c'est un point qui n'est pas à discuter sur le terrain de l'histoire évangélique » *Aut. d'un pet. livre*, p. 173-174. Voir t. II, p. 476-481, 488-494, 578-579, ce qu'il faut penser du choix de Pierre, de son rôle et de l'institution du primat apostolique. — 3. « On peut penser que lorsqu'ils moururent (Pierre et Paul), ils ne se doutaient pas qu'ils eussent donné un chef suprême à l'Eglise. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 144. — « Très consciemment, ils avaient fait de Rome le chef-lieu de l'Evangile; par là même, sans le vouloir expressément, ils avaient fait de l'Eglise romaine la mère et la reine des Eglises du monde entier. » *Ibid.*, p. 145. — « Reprocher à l'Eglise catholique tout le développement de sa constitution, c'est lui reprocher d'avoir vécu... Chaque progrès s'explique par une nécessité de fait qui s'accompagne de nécessités logiques. » *Ibid.*, p. 154. — « La simple critique des textes ne peut démontrer l'institution divine du pontificat romain, ni déterminer les conditions légitimes de son exercice. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 177. Voir t. II, p. 545-575, ce qu'on doit penser de cette proposition.

LVII. Ecclesia sese præbet scientiarum naturalium et theologicarum progressibus infensam.

LVII. L'Eglise se montre ennemie des progrès des sciences naturelles et théologiques (1).

LVIII. Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quæ cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur.

LVIII. La vérité n'est pas plus immuable que l'homme lui-même, puisqu'elle a évolué avec lui, en lui et par lui (2).

LIX. Christus determinatum doctrinæ corpus omnibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

LIX. Le Christ n'a pas enseigné un corps déterminé de doctrine qui fût applicable à tous les temps et à tous les hommes, mais il a plutôt inauguré un mouvement religieux qui s'adapte ou qui doit être adapté à la diversité des temps et des lieux (3).

LX. Doctrina christiana in suis exordiis fuit judaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, tum joannica, demum hellenica et universalis.

LX. La doctrine chrétienne fut, en ses origines, judaïque, mais elle est devenue, par évolutions successives, d'abord paulinienne, puis johannique, enfin hellénique et universelle (4).

1. Voir t. I, p. 364-370, combien il est faux que l'Eglise soit l'ennemie du progrès. — 2. « La vérité est en nous quelque chose de nécessairement conditionné, relatif, toujours perfectible, et susceptible aussi de diminution. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 191. — « La vérité n'entre pas toute faite dans notre cerveau ; elle se fait lentement et l'on ne peut pas dire qu'elle soit jamais achevée. » *Ibid.*, p. 191. — « La vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui. » *Ibid.*, p. 192. Voir t. I, p. 225. — 3. « Jésus avait été beaucoup moins le représentant d'une doctrine que l'initiateur d'un mouvement religieux. » *Etudes évangéliques*, p. XIII. — « Il ne reste dans les Evangiles, qu'un écho nécessairement affaibli et un peu mêlé de la parole de Jésus, il reste le mouvement dont Jésus a été l'initiateur. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. XX-XXI. Voir t. II, p. 537. — 4. « La

LXI. Dici potest absque paradoxo nullum Scripturæ caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturæ caput habere eumdem sensum pro critico ac pro theologo.

LXI. On peut dire sans paradoxe que, du premier chapitre de la Genèse au dernier de l'Apocalypse, aucun chapitre de l'Ecriture ne renferme une doctrine absolument identique à celle que l'Eglise enseigne sur la même matière, et, par conséquent, qu'aucun chapitre de l'Ecriture n'a le même sens pour le critique et le théologien (1).

LXII. Præcipui articuli Symboli Apostolici non eamdem pro christianis primorum temporum si-

LXII. Les principaux articles du Symbole des Apôtres n'avaient pas pour les chrétiens des premiers

pensée chrétienne, à ses débuts, fut juive et ne pouvait être que juive. » *L'Ev. et l'Egl.*, p. 178. — « La théorie paulinienne du salut fut indispensable, à son heure, pour que le christianisme ne restât pas une secte juive... La théorie du Logos fut nécessaire aussi lorsque l'Evangile fut présenté... au monde païen tout entier et à quiconque avait reçu l'éducation hellénique. » *Ibid.*, p. 180. — « La théologie savante d'Origène était la synthèse doctrinale qui devait faire accepter le christianisme aux esprits les plus cultivés. C'était le pont jeté entre la nouvelle religion et la science de l'antiquité. » *Ibid.*, p. 181. — « C'est ainsi que progressivement, mais de très bonne heure, par l'effort spontané de la foi pour se définir elle-même, par les exigences naturelles de la propagande, l'interprétation grecque du messianisme chrétien se fit jour, et que le Christ, Fils de Dieu et fils de l'homme, Sauveur prédestiné, devint le Verbe fait chair, le révélateur de Dieu à l'humanité. » *Ibid.*, p. 183. — « Chaque progrès du dogme accentue l'introduction de la philosophie grecque dans le christianisme, et un compromis entre cette philosophie et la tradition chrétienne. » *Ibid.*, p. 184. Voir t. I, la leçon v° et vi°, au sujet de ces fausses prétentions.

1. « On peut dire, sans paradoxe, que pas un chapitre de l'Ecriture, depuis le commencement de la Genèse jusqu'à la fin de l'Apocalypse, ne contient un enseignement tout à fait identique à celui de l'Eglise sur le même objet ; conséquemment, pas un seul chapitre n'a le même sens pour le critique et pour le théologien. » *Aut. d'un pet. livre*, p. 54.

gnificationem habebant quam habent pro christianis nostri temporis.

siècles la même signification qu'ils ont pour ceux de notre temps (1).

LXIII. Ecclesia sese præbet imparem ethicæ evangelicæ efficaciter tuendæ, quia obstinate adhæret immutabilibus doctrinis quæ cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

LXIII. L'Eglise se montre incapable de défendre efficacement la morale évangélique, parce qu'elle se tient obstinément attachée à des doctrines immuables qui ne peuvent se concilier avec les progrès modernes.

LXIV. Progressus scientiarum postulat ut reformentur conceptus doctrinæ christianæ de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi incarnati, de Redemptione.

LXIV. Le progrès des sciences exige que l'on réforme les concepts de la doctrine chrétienne sur Dieu, sur la Création, sur la Révélation, sur la Personne du Verbe incarné, sur la Rédemption.

LXV. Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

LXV. Le catholicisme d'aujourd'hui ne peut se concilier avec la vraie science, à moins de se transformer en un christianisme non dogmatique, c'est-à-dire en un protestantisme large et libéral.

1. « Les articles principaux du Symbole apostolique n'ont pas tout à fait la même signification pour les chrétiens d'aujourd'hui que pour ceux des premiers temps. » *Aut. d'un pet. livre,* p. 202.

DEUXIÈME PARTIE

La Grâce et les Sacrements

I



AVERTISSEMENT

Le *Catéchisme Romain* passe immédiatement de l'exposition du Symbole des apôtres à l'explication des sacrements; questions de la révélation, du surnaturel et de la grâce, il les omet ou les suppose connues. Nous devons la connaissance de notre élévation à l'ordre surnaturel et de l'organisation harmonieuse de cet ordre à la révélation. Or, au XVIe siècle, le fait de la révélation avec tout ce qu'il implique de notions et de conséquences n'était point contesté; on tenait pour avéré que Dieu, par un moyen surnaturel, a manifesté au genre humain les vérités nécessaires pour connaître la fin surnaturelle et les moyens d'y parvenir. Dans ces conditions, on comprend que le Concile de Trente, s'en tenant strictement à ce qui était discuté entre catholiques et protestants, se soit borné à indiquer les sources de la révélation, notamment la Tradition qu'il place sur la même ligne que l'Ecriture; et l'on comprend aussi que les rédacteurs du *Catéchisme Romain* aient passé sous silence tout ce qui a trait à la révélation.

Nous n'avons pas les mêmes motifs de nous taire; loin de là. Nous sommes, au contraire, dans l'obligation étroite de consacrer plusieurs leçons à la question, aujourd'hui si importante, de la révé-

lation, de ses preuves et de ses sources; car c'est sur ce terrain qu'a porté tout l'effort de l'erreur depuis trois siècles. Le rationalisme, en effet, né du principe protestant du libre examen ou plutôt déchaîné par lui, a de plus en plus manifesté la prétention exorbitante et bien arrêtée de ne s'en tenir qu'aux seules lumières de la raison, aux seules lois de la nature, en déclarant inacceptable le surnaturel sous quelque forme que ce soit. Il s'est organisé en corps de doctrine : doctrine spéculative qui proclame l'intelligence absolument indépendante, autonome, maîtresse souveraine et exclusive dans le domaine de la connaissance religieuse; doctrine pratique aussi, car, par une morale purement naturelle, il entend régler la conduite des individus comme le gouvernement des sociétés.

Mais comme l'Eglise catholique est la manifestation vivante et la preuve indéniable de l'existence et du fonctionnement de l'ordre surnaturel dans le monde, c'est contre l'enseignement et la pratique de l'Eglise que le rationalisme s'est insurgé, cherchant par tous les moyens à déchristianiser les intelligences et les volontés, la conduite privée et les mœurs publiques. En conséquence, il a nié la révélation, l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire toute communication surnaturelle de Dieu à l'homme, soit dans l'ordre logique ou de la vérité, soit dans l'ordre ontologique ou de l'être.

La révélation affirme et prouve la réalité historique du surnaturel; le rationalisme la déclare donc impossible, inutile, indémontrable, inexis-

tante ; — impossible, parce que, une fois le plan du monde arrêté et réalisé, Dieu n'a plus eu à intervenir ; il ne communique avec l'homme que par la création et la raison ; de son côté, l'homme possède, dans sa seule nature, de quoi arriver à l'acquisition de toutes les vérités qui lui sont nécessaires ; — inutile, parce qu'elle augmenterait le poids déjà lourd de nos obligations naturelles envers Dieu et rétrécirait d'autant le domaine déjà limité de notre liberté ; — indémontrable, parce que le moyen nous ferait défaut de la distinguer et de la reconnaître ; — inexistante enfin, parce que ce que l'on donne pour une révélation surnaturelle ne sort pas des limites du monde naturel.

La question se pose donc dès lors de savoir ce que valent des prétentions aussi radicales et si l'enseignement doctrinal de l'Eglise est vraiment dénué de toute preuve solide.

Incontestablement, Dieu ne saurait disposer de son essence qui est incommunicable ; le panthéisme seul oserait le prétendre. Mais, par la création, Dieu appelle les créatures à une certaine ressemblance avec lui ; ressemblance d'autant plus grande que la créature s'élève davantage dans l'échelle des êtres, et d'autant plus étendue que Dieu est indéfiniment imitable, sans que jamais il puisse y avoir identité complète entre la créature et le Créateur. Par suite, en dehors des êtres, qui constituent actuellement le monde, d'autres encore pourraient être appelés à l'existence. Mais dans le nombre de ceux qui existent ou pourraient exister, rien n'empêche Dieu de donner à l'un la perfection qui appartient ou appartiendrait naturelle-

ment à un autre d'ordre supérieur ; rien ne l'empêche non plus, par pure libéralité et don gracieux, de doter la créature raisonnable d'une perfection telle que, dans aucun cas, cette perfection ne saurait appartenir à la nature d'aucun être créé ou possible, et qui, par là même, constituerait avec Dieu une ressemblance toute particulière, absolument transcendante et proprement surnaturelle.

Dans ce dernier cas, Dieu ne se contentera pas de promouvoir la créature intelligente et libre à un état surnaturel, auquel elle n'a aucun droit, de l'y introduire et de l'y entretenir par des moyens appropriés, il lui fera nécessairement connaître et la dignité extraordinaire à laquelle il a daigné l'appeler, et les secours qu'il met à sa disposition, et les conditions qu'elle a à remplir pour réaliser le plan divin. Mais c'est justement là ce que nous appelons la révélation. C'est pourquoi nous devons traiter de la révélation, des preuves qui en établissent l'existence et la réalité, des sources où elle se trouve ; après quoi viendra logiquement la question du surnaturel et de la grâce, et nous rejoindrons ainsi, après ce nécessaire détour, le texte même du *Catéchisme Romain*.



Leçon Ire

De la Révélation

I. *Notion.* — **II.** *Possibilité.* — **III.** *Nécessité.* — **IV.** *Existence.*

I. Notion de la Révélation

On s'accordait généralement jusqu'ici à voir dans la révélation ce que l'Eglise y a toujours vu, à savoir : la notification surnaturelle faite par Dieu à l'homme des vérités qu'il doit croire et des devoirs qu'il doit remplir pour atteindre la fin surnaturelle à laquelle il a été gratuitement élevé (1). Quelques esprits ne l'entendent plus ainsi. Ils conservent le mot, ce qui peut parfois prêter à de fâcheuses équivoques, mais ils lui prêtent un sens nouveau, qui diffère essentielle-

1. BIBLIOGRAPHIE : Saint Thomas, *Sum. contr. gent.*, I, 1-8 ; Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle ;* dans le t. II du *Curs. compl. theolog.*, de Migne : Hooke, *De vera religione ;* Valsecchi, *De possibilitate et necessitate revelationis ;* la censure de « l'Emile » par la Sorbonne ; — Pie, *Instruction synodale du 7 juillet 1855 ;* Dechamps, *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*, 3e éd., Paris, 1861 ; Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, Paris, 1866, t. I ; Hettinger, *Apologie du christianisme*, trad. franç., Paris, 1869, t. II ; Brugère, *De vera religione*, Paris, 1873 ; Vacant, *La Constitution Dei Filius*, Paris, 1895 ; Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892 ; Gondal, *Mystère et révélation*, Paris 1905 ; les théologies récentes.

ment du sens traditionnel. C'est notamment le cas de MM. Sabatier et Loisy.

1. Notion erronée de la révélation, d'après M. Sabatier. — 1. Comment donc l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion* entend-il la révélation ? — Partisan résolu du subjectivisme kantien comme Schleiermacher et Ritschl et fidèle écho du protestantisme libéral d'Allemagne, M. Sabatier, au nom de la psychologie et de l'histoire, a condamné la notion traditionnelle de la révélation pour lui en substituer une autre, qu'il estime plus rationnelle et seule acceptable aujourd'hui, en face des progrès de la science et des exigences de la pensée contemporaine, celle-ci : la conscience qu'a tout individu de son rapport avec Dieu, dans l'exercice et la pratique de la piété.

En effet, dit-il, « il y a, dans toute piété, quelque manifestation positive de Dieu. Les idées de religion et de révélation restent corrélatives et religieusement inséparables. La religion n'est rien d'autre que la révélation subjective de Dieu dans l'homme, et la révélation c'est la religion objective en Dieu. » Pur « phénomène psychologique, » aussi universel que le phénomène religieux et de même ordre, c'est-à-dire quelque chose de subjectif qui n'a de réalité sensible qu'au fond de la conscience. « Je conçois donc que la révélation soit aussi universelle que la religion elle-même, qu'elle descende aussi bas, aille aussi loin, monte aussi haut et l'accompagne toujours. Aucune forme de piété n'est vide ; aucune religion n'est absolument fausse ; aucune prière n'est vaine. » Phénomène qui naît et se développe sur place, dans la vie religieuse intime ; car « la révélation est dans la prière et progresse avec la prière. D'une révélation

obtenue dans une première prière naît une prière plus pure, et de celle-ci une révélation plus haute. Ainsi la lumière grandit avec la vie, la vérité avec la piété (1). »

2. « La révélation n'est donc pas une communication une fois faite de doctrines immuables et qu'il n'y aurait qu'à retenir... Si l'on en réclame une définition, il faudra dire qu'elle consiste dans la création, l'épuration et la clarté progressive de la conscience de Dieu dans l'homme individuel et dans l'humanité (2). »

L'idée de révélation aurait traversé deux phases dans l'histoire : la phase mythologique ou des origines, celle où l'imagination se plaît aux légendes et aux symboles ; et la phase dogmatique, celle où l'on légitime une doctrine divine par des signes divins ou des miracles. Or, elle en est actuellement à une troisième phase, à la phase critique, celle que propose M. Sabatier. Si donc « il y a, dans toute piété, quelque manifestation positive de Dieu, » il en découle comme conséquence que la révélation de Dieu sera intérieure, évidente et progressive : *intérieure*, « parce que Dieu, n'ayant pas d'existence phénoménale, ne peut se révéler qu'à l'esprit et dans la piété (3) ; » — *évidente*, car « le contraire impliquerait contradition ; qui dit révélation, dit voile tiré et lumière venue ; » — *progressive*, car « elle se développera avec le progrès de la vie morale et religieuse (4). »

3. « Quand Dieu voulut donner le décalogue à Israël, il ne l'écrivit pas du bout de son doigt sur des tables de pierre ; mais il suscita Moïse, et, de la conscience de Moïse, le décalogue est sorti. Pour

1. *Esquisse*, p. 34. — 2. *Ibid.*, p. 35. — 3. *Ibid.*, p. 52. — 4. *Ibid.*, p. 53.

nous faire lire l'Epître aux Romains, il n'a pas eu besoin de la dicter à l'apôtre, mais il créa la puissante individualité de Paul de Tarse, sachant bien qu'une fois l'arbre vivant, le fruit ne manquerait pas. Et de même pour l'Evangile : il ne l'a pas laissé tomber du ciel ; il ne l'a pas envoyé par l'intermédiaire d'un ange ; il a fait naître Jésus des flancs même de la race humaine, et Jésus nous a donné l'Evangile éclos au fond de son cœur. Ainsi Dieu se révèle dans les grandes consciences que son Esprit fait surgir l'une après l'autre, qu'il emplit et qu'il illumine ; elles forment une théorie sainte à travers les âges de l'histoire et y tracent un sillon lumineux (1). »

4. Se produisant ainsi dans le domaine de la conscience, comment la révélation pourra-t-elle devenir objective et concrète ? Tout simplement, d'après M. Sabatier, parce que, entre les âmes, il y a une parenté religieuse, un commerce, une réciprocité et des prolongements infinis de la même inspiration. Faite sur un point et dans une conscience, la révélation de Dieu se prolonge et rayonne infailliblement ; l'ébranlement donné à une âme retentit dans toutes les âmes sœurs, et une conscience illuminée devient illuminatrice à son tour. Mais, pour cela, l'expérience intime de l'un doit être notifiée aux autres par la parole ou par l'écriture ; et ceux-ci, à leur tour, pour reconnaître dans le témoignage d'autrui une manifestation authentique de Dieu, ont un critère authentique et suffisant, celui d'expérimenter personnellement l'expérience des autres, parce que « toute révélation divine, toute expérience religieuse vraiment bonne pour nourrir et sustenter l'âme, doit pouvoir se répéter et se con-

1. *Esquisse*, p. 54.

tinuer comme révélation actuelle et expérience individuelle (1). »

5. Telle est, d'après M. Sabatier, la notion qu'on doit se faire de la révélation. Ce n'est pas une communication de Dieu à l'homme, appuyée sur un témoignage divin, c'est Dieu « sensible au cœur » dans la piété ; c'est une expérience subjective, la conscience que chacun a ou croit avoir de son rapport avec Dieu. Il suit de là qu'elle n'est pas autre chose qu'un phénomène purement psychologique et naturel, phénomène que l'on confond avec la piété, parfois aussi avec l'inspiration et avec la grâce, et qu'il y a nécessairement autant de révélations que d'individus. On prétend bien que la révélation de l'un peut profiter aux autres, mais à la condition de devenir pour autrui objet d'expérience personnelle ; d'où il suit qu'il n'y a pas, à proprement parler, de révélation publique et que Dieu n'intervient pas dans l'histoire de l'humanité à la manière dont en parlent l'Ecriture et la tradition. Pour toutes ces raisons, cette notion de la révélation est inacceptable.

2. Notion de la révélation, d'après M. Loisy. — 1. Le langage de M. Loisy est parfois fuyant et subtil comme sa pensée ; sur des notions essentielles, tantôt il déconcerte, rarement il rassure, trop souvent il inquiète : tel est le cas, semble-t-il, relativement à la révélation. Dans un article, signé

1. *Esquisse*, p. 58. M. Sabatier revient sans cesse sur les mêmes idées. « Dieu ne se révèle que dans et par la piété, » p 376. « L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet par le phénomène religieux lui-même, » p. 379. « La connaissance religieuse ne saurait jamais dépouiller son caractère subjectif ; mais elle n'est pas autre chose, en réalité, que cette subjectivité même de la piété considérée dans son action et son développement légitimes. » p. 381.

Firmin (1), M. Loisy écrivait : « La révélation, dans sa forme intellectuelle et son expression verbale, consiste en idées qui ont pris naissance dans l'humanité, en idées telles qu'une intelligence a pu les concevoir, telles qu'elles ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine, telles que le langage humain est capable de les traduire. » Ne viendraient-elles pas de Dieu, au moins pour une part et par exemple pour les dogmes qui dépassent la portée de notre intelligence, bien que reçues par l'homme ? Examinons la suite. « La révélation de Dieu est une révélation, c'est-à-dire qu'elle ne consiste pas en découvertes que l'homme aurait faites par lui-même dans l'ordre de la connaissance religieuse, mais en communications réelles de vérités divines, adaptées seulement, dans leur proposition, aux conditions générales de la nature et de l'intelligence humaine, ainsi qu'aux conditions spéciales et personnelles de ceux qui les ont d'abord perçues et formulées... Chacune des assertions essentielles qui constituent la révélation objective, a commencé par être une révélation subjective, une assertion de Dieu même parlant à la conscience d'un être humain, et cette assertion était une manifestation de Dieu, qui apportait ainsi avec elle sa certitude absolue pour celui qui en était favorisé... Il y a au fond de toute révélation : perception d'une vérité divine qui s'est fait jour dans une intelligence humaine par l'action divine, avec l'autorité d'un témoignage divin (2). »

2. Une telle manière de s'exprimer manque de clarté ; cet article parut suspect, dès son apparition. Loin de le répudier et de l'éclaircir, M. Loisy l'a repris dans *Autour d'un petit livre* sans en dissi-

1. *Revue du Clergé*, t. XXI. — 2. *Ibid.*, p. 267-269.

per les obscurités ou les équivoques. Dans ce dernier ouvrage, son langage se rapproche sensiblement de celui de M. Sabatier et des subjectivistes allemands. Voici ce qu'on y lit : « La théologie distingue deux formes de connaissance religieuse, la connaissance naturelle ou de raison, et la connaissance surnaturelle ou de révélation. Cette distinction correspond originairement à celle des vérités que l'Eglise reconnaissait dans la philosophie grecque, et des vérités proprement chrétiennes qui appartenaient à la révélation biblique. » En ajoutant que cette distinction des théologiens « n'a guère d'application dans la réalité de l'histoire (1), » M. Loisy laisse entendre qu'il ne l'accepte pas.

3. Qu'est-ce donc, à ses yeux, que la révélation ? Le voici. « Pour peu qu'on y réfléchisse, et quelles que soient les circonstances extérieures auxquelles se sont rattachés l'éveil et les progrès de la connaissance religieuse dans l'histoire, ce qu'*on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu* (2). » Et « qu'est-ce que la révélation chrétienne, dans son principe et son point de départ, sinon la *perception, dans l'âme du Christ, du rapport qui unissait à Dieu le Christ lui-même et de celui qui relie tous les hommes à leur Père céleste* (3) ? »

Si nous comprenons bien, voilà la révélation ramenée par M. Loisy à un simple phénomène de conscience, à quelque chose de subjectif et de naturel, dans son origine ; naturellement, dans son développement, elle ne peut que rester ce qu'elle a

1. *Autour d'un petit livre*, p. 194. — 2. *Ibid.*, p. 195. Le décret *Lamentabili sane exitu*, du 4 juillet 1907, condamne cette proposition, n. 20 : « La révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu. » — 3. *Ibid.*, p. 196 ; c'est nous qui soulignons.

été à son point de départ, sauf à s'enrichir d'éléments de même ordre. En effet, « toute connaissance réfléchie naît de notions antérieures, et le progrès résulte d'une combinaison nouvelle d'idées acquises, qui éclaire d'un jour très satisfaisant le rapport des choses. Les vérités fécondes de l'ordre religieux, celles qui constituent, en style théologique, la substance de la révélation, se sont formées par la conjonction d'idées ou d'images qui préexistaient à ces vérités dans l'esprit de ceux qui les ont d'abord conçues. *Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme conscient de lui-même et Dieu présent derrière le monde phénoménal. Le développement de la religion révélée s'est effectué par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu dès l'origine, l'homme apprenant ainsi à connaître de mieux en mieux et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir* (1). »

4. Cependant, « à la différence des perceptions d'ordre rationnel et scientifique, la perception des vérités religieuses n'est pas un fruit de la seule raison, c'est un travail de l'intelligence exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien. » Mais c'est toujours là du subjectivisme. N'y aurait-il pas là pourtant une place pour l'action de Dieu ? et quelle est la nature de cette action ? Oui, sans doute, Dieu a sa part, car « tout ce travail qui aboutit à un résultat de plus en plus parfait dans la religion israëlite, puis dans la religion chrétienne, n'est pas proprement un travail de l'homme sur Dieu ;

1. *Autour d'un petit livre,* p. 196-197.

c'est d'abord et principalement le travail de Dieu dans l'homme ou de l'homme avec Dieu... C'est l'homme qui cherche, mais c'est Dieu qui l'excite ; c'est l'homme qui voit, mais c'est Dieu qui l'éclaire. La révélation se réalise dans l'homme, mais elle est l'œuvre de Dieu en lui, avec lui et par lui. La cause efficiente de la révélation est surnaturelle comme son objet, parce que cette cause et cet objet sont Dieu même, mais Dieu agit dans l'homme et il est connu par l'homme (1). »

5. Dans la révélation ainsi entendue, le rôle de Dieu est celui d'éclaireur et d'acteur. Il éclaire, mais que manifeste-t-il de lui-même, qu'affirme-t-il, que garantit-il de l'autorité de sa parole ? Il agit, mais son action, toute surnaturelle qu'on la dise, en quoi diffère-t-elle du concours ordinaire, puisqu'elle laisse l'homme au mouvement naturel de sa pensée ? Il ne paraît pas qu'il intervienne pour manifester sa vérité à lui, la vérité surnaturelle, et pour la garantir de l'autorité de son témoignage, et pour l'imposer par un homme à l'acceptation du genre humain, puisque les idées qui constituent la révélation, — M. Loisy tient à le répéter — « ont pris naissance dans l'humanité » et « ne peuvent exister ailleurs que dans une intelligence humaine (2). »

6. Une telle notion de la révélation est inacceptable, parce qu'elle bannit de l'histoire toute parole, tout enseignement de Dieu à l'humanité. Dieu est « partout dans l'histoire de l'humanité, mais il n'est pas plus un personnage de l'histoire qu'il n'est un élément du monde physique (3). » N'est-ce pas dire que Dieu n'a pas parlé à l'homme, qu'il ne lui a pas communiqué des vérités ?

Et si, malgré cela, M. Loisy parle encore de révé-

1. *Autour d'un petit livre*, p. 197-198. — 2. *Ibid.*, p. 198. — 3. *Ibid.*, p. 10.

lation, de révélation surnaturelle et de foi divine, on voit que cette foi et cette révélation ne sont que la perception naturelle de Dieu, l'homme se rendant compte au-dedans de lui-même du rapport « qu'il a avec Dieu, présent derrière le monde phénonénal, » et apprenant à connaître de mieux en mieux, « par la perception de nouveaux rapports, ou plutôt par une détermination plus précise et plus distincte du rapport essentiel, entrevu à l'origine, et la grandeur de Dieu et le caractère de son propre devoir. » Le mot de révélation est bien celui de la langue chrétienne, mais le sens que la tradition lui reconnaît a été subtilisé. Qu'est-ce donc que la révélation, d'après l'enseignement catholique ?

3. **Vraie notion de la révélation.** — 1. Le concile du Vatican va nous l'apprendre d'une manière autorisée ; ce n'est pas qu'il en ait donné une définition, mais ce qu'il en a dit permet de s'en faire une idée précise et rigoureuse. Voici, en effet, comment il s'exprime. Il rappelle d'abord que « par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu peut être connu avec certitude au moyen des choses créées, » d'après la doctrine expresse de saint Paul, puis il ajoute : « Néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu *de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle.* C'est ce que dit l'Apôtre : « Après avoir à plusieurs reprises et en diverses manières parlé autrefois à nos pères par les prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils (1). » Dieu est donc intervenu dans l'histoire.

2. Dans ces quelques mots, nous trouvons la cause de la révélation, la manière dont elle a eu lieu, son objet et le sujet auquel elle s'adresse.

1. *Constit.*, *Dei Filius* ; *Hebr.*, I, 1-2.

Sa *cause* d'abord. C'est Dieu faisant connaître des vérités religieuses et les garantissant de l'autorité de son témoignage ; c'est Dieu intervenant dans l'histoire d'une manière toute particulière, très librement, par une détermination de son bon plaisir ; car aucune nécessité de nature ne l'y pousse, aucun devoir ne l'y oblige. Mais, pour s'y décider, il a des raisons, et ces raisons il les puise dans sa sagesse et sa bonté : dans sa sagesse, parce qu'il juge que ce mode d'enseignement est nécessaire moralement à l'homme dans l'ordre naturel, et absolument dans l'ordre surnaturel ; dans sa bonté, par ce qu'il veut le bien de l'homme et de l'humanité.

Son *mode* ensuite. C'est un mode de connaître Dieu tout différent de celui que possède naturellement l'homme par sa raison, et absolument supérieur. Par lui-même, et en vertu des principes constitutifs de sa nature raisonnable, l'homme peut arriver à une certaine connaissance de Dieu. Mais rien, en lui, n'exige que Dieu vienne l'instruire personnellement par un autre moyen que celui de la nature créée. Et pourtant Dieu l'a voulu ; il a voulu instruire l'homme par un moyen qui ne se trouve ni dans la nature humaine ni dans la création. S'il s'adresse directement à l'esprit de l'homme dans l'intimité de la conscience, sans aucune démonstration extérieure, il lui donne la certitude intime inébranlable que c'est bien lui qui parle et qu'il réclame une adhésion formelle ; et cette certitude est complètement en dehors ou plutôt au-dessus des lois psychologiques ordinaires ; elle ne s'appuie ni sur une évidence naturelle, ni sur une preuve de raison, mais sur l'autorité même de Dieu, sur sa véracité infinie. Si, au contraire, il use de signes extérieurs, ces signes sont produits en dehors des lois de la

nature et constituent des miracles. Dans aucun cas, une intelligence quelconque, créée ou possible, n'est à même par sa nature de réclamer une communication divine de ce genre. Et c'est pourquoi le concile du Vatican distingue ce moyen du moyen naturel de connaissance propre à l'homme et le qualifie de moyen surnaturel.

Son *objet*. L'objet de la révélation, c'est la vérité religieuse, que cette vérité soit accessible ou non à la raison. C'est Dieu, l'être nécessaire, dans l'unité de sa nature et la trinité de ses personnes ; ce sont les éternels décrets de sa volonté, la création, par exemple, l'élévation de la créature intelligente et libre à l'ordre surnaturel, sa rédemption, sa destinée à la vision béatifique et les moyens appropriés pour l'atteindre. Ainsi, grâce à la révélation, l'esprit humain entre sans effort et sans péril d'errer dans la possession complète et tranquille des vérités religieuses qu'il aurait pu connaître par lui-même ; mais surtout il s'élève d'un infaillible élan à la connaissance assurée de celles qui le dépassent, dont il n'aurait pu jamais avoir le soupçon, et qu'il aurait toujours ignorées, s'il n'avait plu à Dieu de les lui faire connaître ; dans l'un et l'autre cas, il adhère à l'enseignement révélé parce que Dieu l'a révélé, le motif de son adhésion n'étant autre que l'autorité infaillible du témoignage divin.

Le *sujet* de la révélation. C'est le genre humain tout entier ; car il ne s'agit pas de révélation privée, ne s'adressant qu'à un homme et pour l'intérêt de quelques-uns, mais bien de révélation publique, c'est-à-dire destinée à être communiquée au monde et s'imposant à la foi de tous les hommes sans exception.

1. Le fait de la révélation. — Le concile l'af-

firme pour l'Ancien Testament et pour le Nouveau, sur l'autorité de l'Epître aux Hébreux. Dieu a parlé jadis par les prophètes, à plusieurs reprises et de plusieurs manières ; et c'est à l'histoire biblique de nous en faire connaître tous les détails circonstanciés. Dieu a parlé en dernier lieu par son propre Fils, et c'est à l'histoire évangélique de nous instruire sur cette révélation ultime, parfaite et définitive.

A la lumière de cet enseignement et avec des données aussi précises, la révélation publique peut donc se définir : la notification faite surnaturellement par Dieu au genre humain, par l'intermédiaire des prophètes et de son Fils, des vérités qui tendent à la fin surnaturelle. C'est donc un mode nouveau de connaissance, librement voulu de Dieu, auquel ni la nature humaine ni aucune nature créée ou possible ne saurait avoir droit, qui vient se surajouter à notre puissance naturelle de connaître. Et ainsi, à la manifestation de Dieu, qui résulte de la création elle-même et qui est naturellement accessible à la raison humaine, mais qui ne nous apprend rien de la nature intime de Dieu ni des décrets de sa libre volonté, l'intervention positive de Dieu ajoute une connaissance infiniment supérieure dans son mode et son objet, et c'est ce qu'on appelle la révélation.

II. Possibilité de la Révélation

1. Objections contre la possibilité de la révélation. — Cette communication surnaturelle de la vérité religieuse nécessaire à l'homme pour qu'il puisse connaître sa fin glorieuse et les moyens appropriés d'y parvenir, est-elle possible ?

Non, prétend le rationalisme. Car il n'y a, pour

l'homme. d'autre fin que celle qui résulte de sa constitution naturelle. Or, il est à même de la connaître par sa seule raison, de la poursuivre et de l'atteindre par ses seules forces. Dieu l'a ainsi réglé immuablement dans sa sagesse, dès l'origine, et rien n'autorise à croire qu'il intervienne de nouveau pour remanier son œuvre, pour surcharger le poids déjà assez lourd de nos obligations naturelles envers lui et pour rétrécir d'autant le champ d'action de notre liberté. Ce serait supposer en Dieu — chose absolument inacceptable — soit un défaut de prévision, soit un changement de dessein. Et ce serait aussi réduire la raison humaine à une sorte de passivité et d'abdication, inconciliable avec sa dignité, son autonomie et sa liberté. La religion naturelle suffit amplement à régler nos rapports avec Dieu. La raison découvre avec ses propres lumières les obligations qui découlent naturellement du seul titre de Créateur et de Providence, du côté de Dieu, et du seul titre de créature intelligente et libre, du côté de l'homme. Tout autre rapport doit être considéré comme superflu et est à rejeter. C'est donc à tort que la religion positive ou le catholicisme revendique une provenance surnaturelle et se réclame d'une parole révélée ou prétendue telle.

Ainsi raisonne le rationalisme et tel est, en abrégé, le sommaire des objections qu'il oppose à la possibilité de la révélation. A priori, il écarte toute élévation de l'homme à l'ordre surnaturel et toute notification de la volonté libre de Dieu ; et tour à tour il fait appel à la nature de Dieu et à la nature de l'homme pour déclarer impossible, entre l'homme et Dieu, tout commerce surnaturel. A tort ou à raison ? A tort, incontestablement. Car il tient pour acquise l'impossibilité de l'élévation de l'homme

à l'état surnaturel comme aussi toute révélation. Or, cette impossibilité, comme nous le verrons pour l'ordre surnaturel, n'est qu'un postulat que rien ne justifie. Il faudrait qu'elle résultât d'une contradiction dans les termes, ce qui n'est nullement le cas.

2. Réponse à ces objections. — 1. Pour ne nous en tenir ici qu'à la révélation, qui empêche Dieu d'enseigner d'abord à l'homme ce que l'homme peut connaître par lui-même ? Ce rôle de pédagogue ou de maître, loin d'être, comme on le prétend, indigne de la majesté divine, répond au contraire admirablement à ce titre de Père que nous donnons à Dieu. Dans la famille, en effet, on trouve tout naturel que le chef initie ou fasse initier son enfant le plus tôt et le mieux possible à la connaissance de tout ce qui lui sera nécessaire ou utile dans la vie. Dans la société, on ne trouve pas moins naturelle la confidence intime d'un ami à son ami, la relation d'un voyageur qui vient d'explorer des pays inconnus, la communication d'un savant qui fait part de ses découvertes. Et ce que l'homme fait pour l'homme serait interdit à Dieu ! De quel droit ?

2. En outre, Dieu, étant la vérité absolue et la science infinie, possède plus de connaissances et des connaissances plus profondes que celles de la raison humaine. Or, qui l'empêche, s'il le veut, de faire pénétrer l'homme dans ce monde inconnu de vérités supérieures ou de lui en faire part. N'en aurait-il pas le pouvoir ? Il lui a bien donné un moyen naturel de connaître, pourquoi n'y ajouterait-il pas un autre moyen, d'ordre surnaturel ? Il a bien mis sous ses yeux, dans sa propre nature et dans le monde qui l'entoure, des vérités accessibles à sa raison, pourquoi n'y mettrait-il pas aussi des véri-

tés naturellement inaccessibles, sauf à lui donner en même temps un moyen approprié de les saisir? Mieux que personne il sait ce qu'il faudrait pour cela ; il le sait et il peut réaliser son dessein. Qui donc l'en empêcherait? Certes, il ne supprimera rien de ce qu'il a créé, il respectera notamment l'esprit de l'homme, mais il se mettra en rapport avec lui, soit immédiatement et sans idées intermédiaires, soit médiatement par des idées qu'il lui donnera toutes faites ou qu'il lui suggèrera. Ayant créé l'intelligence humaine, il peut l'enrichir de connaissances infuses ; ayant créé les êtres physiques, il peut donner à certains d'entre eux telle destination particulière ou leur faire produire tel effet d'où résultera pour l'homme un enseignement divin. Et quel que soit le moyen qu'il emploiera, la révélation, distincte du langage que Dieu tient à la raison par l'intermédiaire des créatures, et par la raison elle-même, reste parfaitement possible. Qu'il se décide donc à révéler, et la révélation devient un fait positif qu'il n'y aura plus qu'à constater par des preuves appropriées.

3. Or, ce fait de la révélation n'accuse pas plus en Dieu un défaut de prescience qu'il ne porte atteinte à son immutabilité. Car, de toute éternité, Dieu voit et décide, il ne s'y prend pas à deux fois ; l'exception comme la règle, la révélation comme la création, sont voulues et décrétées par un seul et même acte, sans hésitation, sans le moindre changement dans son immutabilité. C'est nous, êtres bornés par le temps et par l'espace, qui transportons indûment en Dieu notre manière de concevoir et de décider ; et, sans nous en douter, nous sommes victimes de cet anthropomorphisme, qui rabaisse Dieu à notre mesure. De plus, de la façon la plus impertinente du monde, nous interdirions à Dieu ce que nous

serions si heureux et si fiers de faire nous-mêmes. Quel est donc le mortel, surtout s'il est homme de savoir ou de génie, qui ne voudrait chaque jour davantage étendre le cercle de ses connaissances et trouver le moyen le plus rapide et le plus sûr pour faciliter à ses semblables la science de ce qu'il sait ? Ce que l'homme ne fait trop souvent que désirer sans pouvoir pleinement réaliser ses désirs, Dieu l'accomplit parce qu'il est tout-puissant ; sa bonté est éclairée par sa sagesse ; et sa sagesse, au lieu d'hésiter ou de changer, comme on l'en accuse, décide immuablemeut de toute éternité ce qu'il lui convient de faire.

4. D'autre part, il va de soi que si Dieu révèle, une telle communication de vérité, tout en élargissant le champ de nos connaissances, nous impose des obligations et des devoirs nouveaux : l'obligation de croire à son enseignement révélé et le devoir de régler notre conduite morale en conséquence. Mais il ne faut pas oublier que, si à cette augmentation gratuite de lumière divine correspond nécessairement une augmentation proportionnelle de nos devoirs, et, si l'on veut, une limitation de notre liberté, Dieu, qui est sage et proportionne admirablement les moyens à la fin, nous communique en même temps, par une très large compensation, un surcroît d'être et de facultés, de dignité et d'énergie incomparables. Et, dès lors, loin de détruire ou de gêner notre nature, il la perfectionne plutôt et l'élève bien au dessus de ce qu'aucune créature actuelle ou possible ne saurait ni rêver, ni exiger, par son droit de nature, puisqu'il la fait entrer en participation avec la nature même de Dieu, comme nous l'expliquerons dans la suite. De telle sorte que, là où le rationalisme voit un amoindrissement ou une gêne, c'est tout le contraire qui a lieu, l'homme

ne trouvant en définitive, dans l'intervention surnaturelle de Dieu, qu'un immense avantage tout à son profit.

5. Prétendre que, par la révélation, Dieu ferait violence à l'intelligence humaine et la réduirait à un rôle passif, en portant atteinte à son indépendance et à son autonomie, c'est méconnaître de parti pris que la raison humaine ne perd ni son indépendance ni son autonomie en face de l'évidence naturelle des faits ou de l'autorité du témoignage humain ; elle est bien obligée de se soumettre et de les accepter, sous peine de se renier elle-même. Or, il n'en va pas autrement vis-à-vis de la révélation divine ; que le fait de cette révélation et du témoignage authentique de Dieu soit positivement avéré, et la raison humaine, en l'acceptant, ne s'abdique pas elle-même ; bien au contraire, elle fait un acte éminemment raisonnable et rationnel. Inutile d'insister davantage ; les objections du rationalisme ne tiennent pas et ne peuvent pas tenir.

III. Nécessité de la révélation

1. Utilité de la révélation pour la connaissance des vérités de la religion naturelle. — 1. C'est l'enseignement formel du concile du Vatican que la révélation divine est utile pour la connaissance des vérités de la religion naturelle, ou moralement nécessaire. Cette nécessité morale ne tient pas à l'objet, puisque cet objet est ce qui, dans les choses religieuses, est accessible à la raison, mais au sujet, c'est-à-dire à l'homme dans son état actuel. « On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi, dans la condition présente

du genre humain, être connus de tous sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur (1) ».

2. Ainsi donc *tous* les hommes doivent à la révélation de connaître *facilement*, avec une *pleine certitude* et *sans mélange d'erreur* les vérités religieuses qui ne sont pas inaccessibles à la raison : autant d'avantages exceptionnels, dûs à la révélation, dans la condition présente du genre humain. La preuve en est dans l'histoire qui nous montre les peuples païens se trompant grossièrement sur Dieu et la religion, et les philosophes incapables d'instruire ces peuples d'une façon convaincante et pratique. La preuve en est aussi dans l'étude psychologique de la nature humaine, signalée par saint Augustin (2) et si admirablement développée par saint Thomas d'Aquin (3).

Il y aurait trois inconvénients, remarque l'Ange de l'école, à chercher à connaître ces vérités rationnelles sans autre secours que la raison. Le premier, c'est que peu d'hommes parviendraient ainsi à la connaissance de Dieu, faute d'intelligence suffisante, ou de loisir, ou de courage pour entreprendre et mener à bonne fin une telle étude. Le second, c'est que ce petit nombre n'y parviendrait qu'après un temps assez long, soit à cause de la profondeur de ces vérités rationnelles, soit à cause des connaissances nombreuses que requiert une telle recherche, soit parce que les jeunes gens, en particulier, n'ont ni le calme ni la sagesse qu'elle exige. Le troisième, c'est qu'il se mêlerait des erreurs à cette connaissance, de sorte qu'elle resterait douteuse pour beaucoup. Au contraire, par le chemin de la foi et grâce

1. *Constit. Dei Filius.* — 2. *De utilitate credendi.* — 3. *Cont. Gent.*, I, 4; *Sum. Theol.*, IIª IIæ, Q. II, a. 4; *De verit.*, Q. XIV, a. 10.

à la révélation, tous ces inconvénients disparaissent. Ainsi raisonne le bon sens d'accord avec l'expérience.

3. Le concile du Vatican ne s'est pas contenté de faire sien l'enseignement du Docteur angélique, il a de plus formulé ce canon contre les rationalistes : « Anathème à qui dirait qu'il ne peut se faire ou qu'il n'est pas expédient que l'homme soit instruit par la révélation divine sur Dieu et le culte à lui rendre (1). » Le sens et la portée de ce canon ne sauraient être douteux : il vise directement les déistes qui vantent la religion naturelle, et la regardent comme une sorte de charte, octroyée par Dieu et le liant à jamais sans qu'il puisse s'en écarter. Aujourd'hui donc, ce serait une hérésie que de soutenir l'impossibilité ou la non convenance d'une révélation, ayant Dieu pour objet et le culte à lui rendre. La possibilité et l'utilité d'une telle révélation sont donc désormais un dogme de foi catholique, c'est-à-dire un dogme révélé par Dieu et imposé comme tel par l'Eglise à la foi des fidèles.

4. Les rationalistes n'admettant pas la révélation, ni pour autant l'autorité de l'Eglise, ce n'est pas au nom de ce dogme qu'on peut les réfuter, mais au nom de la seule raison. Et c'est pourquoi nous avons indiqué quelques uns des motifs d'ordre purement rationnel pour prouver que leurs objections étaient sans valeur et maintenir ainsi soit la possibilité, soit l'utilité ou la nécessité morale de la révélation divine, relativement aux vérités de la religion naturelle : elle est possible parce que, loin d'impliquer la moindre contradiction dans les termes, elle répond excellemment à la nature de Dieu et à celle de l'homme ; elle est utile ou moralement nécessaire

1. *Constit. Dei Filius*, c. II., can. 2.

parce qu'elle facilite à tout homme sans exception la connaissance prompte, facile et complète des vérités de la religion naturelle « avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. »

2. Erreur des évolutionnistes. — Mais à côté des rationalistes, il se rencontre aujourd'hui des partisans de l'évolution intégrale, c'est-à-dire des théoriciens qui appliquent l'évolutionisme aussi bien aux choses religieuses et à la religion elle-même qu'à la cosmologie, à la biologie et à l'anthropologie. Ils abandonnent le culte du Dieu vivant et véritable en faveur de celui de l'humanité. Car ils regardent l'humanité comme la seule divinité véritable. En conséquence ils nient toute élévation de l'homme à une connaissance surnaturelle de Dieu et ils soutiennent que l'homme, sans l'action de Dieu, mais simplement par le développement normal de sa seule nature, est capable d'un progrès indéfini, à même par conséquent d'atteindre toute vérité. Révélation et ordre surnaturel sont donc impossibles, parce qu'il n'est point de vérité ni de perfection qui dépassent la nature humaine; révélation et ordre surnaturel sont inutiles, parce que l'homme, par lui-même, sans secours étranger, peut et doit arriver à la plénitude de la vérité et du bien. Quand cela? Dans un avenir, dont on se défend de pouvoir fixer la date précise, mais dont on affirme résolument la réalisation certaine, grâce au progrès continu, qui est la loi de l'humanité.

Le concile du Vatican a dû condamner ce qu'une telle théorie a de contraire à l'enseignement révélé, et il l'a fait en ces termes : « Anathème à qui dirait que l'homme ne peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpassent celle qui lui est naturelle, mais que de lui-même il

peut et doit, par un progrès perpétuel, parvenir enfin à la possession de tout vrai et de tout bien (1). » Il est donc de foi catholique que l'homme peut être élevé divinement à une connaissance et à une perfection qui surpasse celle qui lui est naturelle. Et c'est désormais une hérésie de prétendre que l'homme peut et doit, par un progrès indéfini, parvenir un jour à la possession de tout vrai et de tout bien.

Cet enseignement dogmatique est naturellement rejeté par les évolutionnistes. Mais le bon sens d'une part, et l'histoire de l'autre suffisent, en dehors de la révélation, à montrer le mal fondé de leur théorie, qui est la négation même de Dieu, ou du pur panthéisme, puisqu'elle divinise l'humanité. Personne ne conteste que, au point de vue matériel et scientifique, l'humanité soit en progrès et puisse encore progresser ; mais la question est de savoir, en particulier, si ce progrès est tout, s'il n'en est pas un autre, d'ordre moral et religieux, et si ce dernier, de beaucoup plus important que l'autre, au lieu d'être exclusivement conditionné par les sciences naturelles, ne dépend pas au contraire de la révélation, ne se mesure pas à elle et n'est pas d'autant plus grand que cette révélation divine est mieux connue, plus humblement acceptée et plus docilement obéie.

3. **Nécessité absolue de la révélation pour la connaissance des mystères de la religion surnaturelle.** — 1. Il n'est plus question maintenant des vérités que la raison humaine peut découvrir et connaître par ses seules lumières, mais de celles qui lui sont complètement inaccessibles. Or, le con-

1. *Constit. Dei Filius*, c. II, can. 3.

cile du Vatican enseigne l'absolue nécessité de la révélation divine pour manifester à l'homme les vérités religieuses qui dépassent la portée de sa raison ; il montre la cause de cette nécessité dans la fin surnaturelle à laquelle l'homme est ordonné, que l'homme ne saurait aucunement connaître par ses lumières, pas plus qu'il ne saurait connaître les moyens de l'atteindre ; et il prouve sa doctrine par un texte de saint Paul (1). « Ce n'est pourtant pas pour cette cause, dit-il (celle dont il vient d'être parlé plus haut), que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire, mais parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain ; car l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment (2). »

2. Que la révélation divine soit absolument nécessaire pour nous manifester les vérités religieuses qui dépassent la portée de notre raison, c'est de toute évidence ; car, en dehors de là, comment pourrions-nous les connaître ? L'homme, dans sa sphère et avec ses propres ressources, peut bien en droit arriver à connaître et à démontrer les vérités religieuses naturelles. Mais nous venons de voir qu'en fait il n'y arrive pas toujours ; car cette connaissance et cette démonstration offrent des difficultés qui rebutent ; et même chez les esprits cultivés, actifs et pénétrants, l'effort n'est pas toujours couronné d'un plein succès, puisqu'il se mêle des erreurs aux résultats de leurs recherches. Comment donc l'homme pourrait-il atteindre des vérités, dont aucun principe naturel ni aucune expé-

1. I *Cor.*, II, 9. — 2. *Constit. Dei Filius.*

rience naturelle ne sauraient établir l'existence? Leur connaissance n'est pas seulement difficile, elle est impossible, sans une expresse révélation, faite par Celui qui les connaît. Une fois révélées, l'homme peut et doit les accepter docilement et sans crainte d'erreur, sur l'autorité infaillible du témoignage divin. Mais telle est leur nature intime et leur transcendance que, même alors, il est incapable de les comprendre comme aussi de les démontrer par des raisons intrinsèques. Car ces vérités, ainsi que nous l'avons dit (1), sont des vérités cachées en Dieu, et dont la claire connaissance n'aura lieu, pour la créature intelligente et libre, que dans la vision intuitive. Dieu les révèle pourtant dès ici bas ; il en fait connaître l'existence sans en manifester tout l'éclat, parce que, dans son infinie bonté, il a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain. Supprimez la destination de l'homme à la fin surnaturelle, librement et gratuitement décidée par Dieu, la connaissance de ces vérités ne lui est plus indispensable ; mais supposez cette destination, laquelle est voulue de Dieu, et alors elle est absolument nécessaire parce que, n'étant pas un automate, mû mécaniquement, mais un être intelligent et libre, il doit avoir conscience de ses actes et agir en pleine connaissance de cause ; nécessairement il faut qu'il sache où il doit aller, par quels chemins, avec quels moyens et pourquoi. C'est donc Dieu seul qui doit l'en instruire, puisqu'il a plu à son infinie bonté de surajouter à sa fin naturelle cette fin surnaturelle.

3. Dans l'Ancien Testament, Isaïe, faisant allu-

1. Voir t. I, p. 333.

sion aux futures merveilles de l'incarnation, avait dit : A sæculo non audierunt, neque auribus perceperunt, oculus non vidit, Deus absque te, quæ præparas *exspectantibus* te (1). C'était une merveille telle qu'elle dépassait absolument l'entendement humain. Saint Paul reprend la pensée du prophète ; il l'applique, non plus à ceux qui *attendent* l'incarnation, puisque l'incarnation a eu lieu, mais à ceux qui *aiment* Dieu. Il prêche la sagesse, mais celle qui n'est pas de ce siècle ni des princes de ce siècle ; une sagesse mystérieuse et cachée que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification ; une sagesse qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue, c'est-à-dire une science, dont ni lui ni les Apôtres ne purent avoir eu connaissance que par révélation, et une science surnaturelle parce que, humainement parlant, « l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment (2). »

A son tour, le concile emprunte à saint Paul ce texte significatif et l'allègue comme une preuve scripturaire de l'absolue nécessité de la révélation divine pour la connaissance des mystères de la religion surnaturelle. Ce texte, il est vrai, est souvent appliqué au bonheur du ciel ; mais il doit s'entendre aussi, d'après le contexte de l'Apôtre et l'application précise qu'en fait le concile, non seulement de tous les biens surnaturels en général, ceux de la vie présente comme ceux de la vie future, mais encore de la connaissance des vérités surnaturelles de la révélation.

1. *Is.*, LXIV, 4. — 2. I *Cor.*, II, 9.

IV. Existence de la révélation

La révélation a-t-elle eu lieu ? — La révélation n'est pas seulement possible, elle est encore éminemment utile pour la pleine connaissance des vérités de la religion naturelle, elle est aussi absolument nécessaire pour la connaissance assurée des vérités de la religion surnaturelle. A-t-elle eu lieu ?

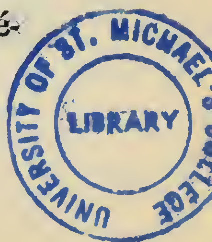
1. La réponse ne saurait être douteuse. Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, n'a pu laisser l'homme à la merci de circonstances qui lui auraient rendu sinon impossible, du moins difficile, la connaissance et la poursuite efficace de sa fin naturelle. Et, d'autre part, comme nous le verrons, l'ayant gratuitement élevé à l'ordre surnaturel, il a dû nécessairement lui faire part de cette élévation, des devoirs qui en découlent et des moyens à prendre pour atteindre sa fin surnaturelle. Il a dû les lui notifier. Et en fait, il les lui a notifiés successivement, progressivement (1), d'abord dans la révélation primitive, ensuite dans la révélation mosaïque, et enfin dans la révélation chrétienne, selon le plan de son économie providentielle. Il n'y a donc plus qu'à constater la réalité de ces faits. Or, le seul moyen de la constater, c'est de recourir à l'histoire, à l'examen des témoignages, sauf, bien entendu, à exiger des garanties testimoniales absolument irrécusables comme pour tout fait historique. Car il est évident qu'un fait d'aussi capitale importance que celui de la révélation divine a dû être entouré, pour s'imposer logiquement à la raison humaine, de preuves rigoureusement concluantes.

2. Ces preuves peuvent être d'ordre divers. A ceux que Dieu a daigné choisir pour confidents de

1. Voir t. I, p. 153 sq.

sa pensée et pour intermédiaires entre lui et les hommes, il aurait pu se contenter de donner la conviction intime et certaine que, loin d'être l'objet d'un illusion subjective et dès lors sujette à caution, c'est bien lui qui leur parlait et leur intimait l'ordre exprès de communiquer aux autres en son nom son propre enseignement. Mais il a dû en outre autoriser et garantir leur mission par des signes tels que les hommes n'aient pu se méprendre sur la divinité d'un tel enseignement. La doctrine, ainsi transmise, devait avant tout être digne de Dieu et répondre à tous les besoins légitimes et à toutes les exigences naturelles de la nature humaine, sous peine d'être raisonnablement refusée. Mais elle pouvait aussi ouvrir un champ plus vaste à l'activité intellectuelle et morale de l'homme et le convier à une destinée supérieure à celle de sa propre nature ; dans un cas comme dans l'autre, Dieu avait un droit manifeste et parfaitement légitime à l'acquiescement de sa raison et à la soumission de sa volonté. Et ainsi les preuves tirées de l'examen de la doctrine elle-même ou preuves intrinsèques peuvent s'ajouter à celles qui sont tirées des signes extérieurs qui autorisent et garantissent divinement cette doctrine révélée, c'est-à-dire aux preuves extrinsèques.

3. Or, ni les unes ni les autres ne font défaut à la révélation. Toutes ont une valeur et sont utilisées par les apologistes. Mais les plus frappantes, celles qui s'accommodent le mieux à l'intelligence de tous sont assurément les preuves extrinsèques : celles-ci suffisent pour convaincre tout homme de bon sens et de droite raison, et ce sont celles que préconise le concile du Vatican, qui frappe d'anathème quiconque dirait que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes exté-



rieurs. Voici sa propre déclaration : « Afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins et surtout des miracles et des prophéties, qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pourquoi soit Moïse et les prophètes, soit surtout le Christ Notre Seigneur lui-même ont fait de nombreux et très manifestes miracles et prophéties ; et nous lisons des Apôtres : « Etant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient. » Il est aussi écrit : « Ainsi a été confirmée pour nous l'Ecriture prophétique, à laquelle vous faites bien de prêter attention comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur. »

4. En proposant ainsi, parmi les faits divins, les miracles et les prophéties comme les meilleures preuves extérieures de la révélation, le concile du Vatican se garde bien de dénier toute valeur aux autres preuves. Mais il entend condamner l'erreur des rationalistes des deux derniers siècles, qui prétendaient qu'on ne peut discerner la véritable religion que par des notes intrinsèques, c'est-à-dire par sa conformité avec la raison, ce qui leur permettait d'écarter de la religion et les miracles et les mystères. Il condamne aussi le système de certains protestants qui, tout en admettant la révélation, rejettent les critères par lesquels se manifeste et se démontre sa divine origine, pour ne faire exclusivement appel qu'à l'expérience intime, au sentiment religieux, au témoignage du Saint-Esprit. « Anathème à qui

dirait que les hommes ne doivent être amenés à la foi que par une expérience interne et personnelle ou par une inspiration privée. »

C'est donc spécialement sur ces deux preuves extrinsèques de la révélation que nous allons insister, non seulement parce que le concile du Vatican les recommande, mais aussi parce qu'elles sont les plus discutées depuis un siècle.

1. Impuissance de la philosophie. — « Il y a dans le monde moderne deux puissances spirituelles, la religion chrétienne et la philosophie ; tout le reste n'existe que dans l'imagination des faiseurs d'utopie. La philosophie est-elle capable, à l'époque où nous sommes, d'exercer à elle seule le ministère spirituel ? Voilà la véritable question. Nous nous adressons ici, non pas aux hommes d'imagination qui s'exaltent dans la solitude du cabinet, non pas aux hommes à qui la haine du catholicisme ou seulement des Jésuites ôte la faculté d'apprécier sainement les choses, mais aux hommes qui connaissent à la fois les limites de la spéculation et les nécessités de la vie pratique, et nous leur demandons ce qu'ils pensent du dessein de confier à la philosophie toute seule, réduite à ses seules ressources et dans l'hypothèse de la dissolution prochaine des institutions religieuses, l'exercice universel du ministère spirituel dans les sociétés modernes. Il ne s'agit pas ici d'avoir plus ou moins de courage, mais d'avoir plus ou moins de bon sens, de connaître ou de ne pas connaître la nature humaine, de savoir ou de ne pas savoir ce que peut la philosophie et quelles sont les conditions de son développement parmi les hommes.

« Voilà les philosophes chargés de parler aux hommes de Dieu et de la vie future : les voilà en face de l'humanité, chargés de suffire à ce besoin religieux, l'honneur et le tourment de la nature humaine, le plus universel, le plus impérieux de tous. Les âmes d'élite ne sont pas les seules où le sentiment religieux vive et se déploie. Nulle âme humaine n'y est étrangère. — L'homme

du peuple, courbé sur le sillon, s'arrête pour songer à Dieu, pour se fortifier et se relever dans cette pensée. Il sent peser sur lui et le fardeau de la responsabilité morale et le mystère de la vie humaine. Qui lui parlera des choses divines ? Seront-ce les philosophes ? Les philosophes font des livres. Qu'importe au peuple qui ne peut les lire, et qui, s'il les lisait, ne les comprendrait pas ? Se représente-t-on Kant et Locke prédicateurs de morale et de religion ? D'ailleurs, tout besoin universel de la nature demande un développement régulier. Si ce besoin est laissé à lui-même, il se déprave, il s'égare. Supposez le peuple le plus éclairé de l'Europe moderne privé d'instruction religieuse : voilà la porte ouverte à toutes les folies. Les sectes vont naître par milliers. Les rues vont se remplir de phophètes et de messies ; chaque père de famille sera pontife d'une religion différente,

« Si donc la philosophie veut exercer le ministère spirituel, il faudra qu'elle lutte contre cette anarchie de croyances individuelles, qu'elle donne aux hommes un symbole de la foi, un catéchisme. Car on ne fera pas lire apparemment aux ouvriers les *Méditations* de Descartes ou la *Théodicée* de Leibnitz. Or, un catéchisme si nécessaire, qui le composera ? Un concile de philosophes ? Qui leur déléguera leurs pouvoirs ? Qui promulguera leurs décisions ? Cette nouvelle Eglise se déclarera-t-elle infaillible ? Aura-t-elle un Pape ? Quel homme sachant qu'il n'est qu'un homme osera dire à ses semblables : Voici l'Evangile, voici le livre de vie et de vérité ? Et, s'il en est un assez orgueilleux pour le dire, en trouvera-t-il qui le veuillent croire ? » Saisset, *Essais sur la philosophie et la religion,* p. 252.

2. Avantages de la révélation. — « Imposer à l'homme une révélation, dit Wegscheider, célèbre théologien protestant, c'est, en pure perte, l'humilier, le mutiler et le condamner à l'inertie ou à l'agitation ; c'est le priver du mérite de rechercher et de l'honneur de découvrir le vrai ; c'est lui ravir le plus précieux de tous les biens de l'âme, l'indépendance de la raison ; c'est amoindrir en son cœur le culte de la science, en lui persuadant

que, sans étude il sait tout, ou au moins l'essentiel ; c'est ouvrir au fanatisme l'accès de son esprit sans culture et de son cœur rétréci ; et tout cela en pure perte, puisque la révélation ne nous apporte que des affirmations incompréhensibles, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles sont inutiles (*Inst. théol.*, 8e édit., 1844, p. 49). » — Loin d'humilier l'homme, la révélation l'élève et l'ennoblit ; loin de le mutiler, elle le complète ; au lieu de le condamner à l'inertie, elle l'exhorte efficacement au travail ; au lieu de l'agiter, elle lui donne la paix et le repos dans l'amour de la vérité. — Ce n'est pas la recherche de la vérité qui est un mérite, mais bien l'amour que cette recherche suppose ; ce n'est pas la découverte de la vérité qui est un honneur, mais bien la possession que cette découverte prépare. Or, la révélation augmente l'amour de la vérité et rend sa possession plus prompte et plus pleine. — L'indépendance absolue de la raison est un non-sens : la raison est essentiellement dépendante de son objet, dépendante des règles de la dialectique, dépendante de la raison infinie dont elle n'est qu'un pâle reflet. La raison n'est et ne peut être que l'humble servante de la vérité : plus la vérité la saisit et l'enchaîne, plus elle est grande, libre et heureuse. L'indépendance de l'esprit mène à l'erreur, et l'erreur, c'est pour la raison le déshonneur dans la servitude. Or, la révélation a précisément pour but d'affranchir l'esprit humain de l'erreur, et de le mettre en possession de la vérité. — C'est un fait d'expérience que les esprits les plus clairvoyants sont aussi les plus actifs ; plus notre horizon intellectuel s'élargit et s'éclaire, plus aussi devient actif notre besoin de courir à la conquête des vastes espaces qui s'ouvrent devant nous. Or, la révélation ouvre sous le regard de l'âme des horizons d'une profondeur incommensurable, et fait briller sur nos têtes la lumière même de Dieu. Qui a plus travaillé que ces grands esprits qui sont, avec la gloire du christianisme, l'honneur de l'humanité : les Augustin, les Thomas d'Aquin, les Bossuet, etc. ? Loin de rétrécir le cœur, la vérité le dilate. Le chrétien éclairé et sincère fait, sans efforts, ces trois choses : il aime pas-

sionnément la vérité ; il hait l'erreur cordialement ; il plaint de toute son âme le malheureux que l'erreur enchaîne, et fait, sans trouble et sans violence, tout ce qui dépend de lui pour le délivrer. Il admire ce qu'il comprend dans la leçon que Dieu daigne lui faire ; et, ce qu'il ne comprend pas, il l'adore. Et ainsi, il se trouve que la révélation, que le rationalisme proclame inutile, a le double avantage d'enrichir notre intelligence des plus pures lumières et d'orner nos cœurs des plus précieuses vertus. » Gondal, *Mystère et révélation*, Paris, 1905, p. 137-139.

3. **Caractères de la révélation ; où se trouve-t-elle ?** — « La doctrine qui renferme la révélation, c'est-à-dire la parole de Dieu à l'humanité, se reconnaît d'après Dieu lui-même qui parle, l'homme auquel il parle, l'action que doit exercer sa parole et l'étendue que doit avoir son action. Ce sont là, je pense, des principes que personne de vous ne met en contradiction. Dès lors, à quoi la doctrine révélée va-t-elle se reconnaître ? Elle vient, disons-nous, de Dieu ; elle s'adresse à l'homme ; elle a pour but la perfection de l'homme ; les hommes sont une grande famille où tous sont égaux. La vérité surnaturelle a donc par caractère, — divine, d'être mystérieuse ; — s'adressant à l'homme, d'être rationnelle ; — devant produire le progrès, d'être bienfaisante ou sanctificatrice ; — s'adressant à la raison qui est la même en tous les hommes, d'être universelle...

« Trouvons-nous dans le monde une doctrine qui réunisse ces caractères ? En trouverons-nous plusieurs ? Voici la réponse : il y en a une, mais il n'y en a qu'une.

« Nous écartons tout de suite, n'est-ce pas, les doctrines purement rationalistes : nous avons dit pourquoi. Elles ne veulent pas du mystère ; elles se jugent elles-mêmes. Nous écartons également, comme irrationnelles, toutes les mythologies possibles : elles se condamnent par le seul fait qu'elles s'exposent. Nous écartons à plus forte raison toutes les doctrines immorales, parce qu'elles sont flétries par le premier regard honnête. Nous écartons toutes les doctrines d'école ou de nationalité, parce

qu'elles n'ont pas le dernier et suprême caractère de la vérité. Nous écartons par conséquent les élucubrations qui ne procèdent que de l'homme, si brillantes et si profondes qu'on les juge, toutes les mythologies, si raffinées et délicates qu'on les dise, même ce bouddhisme qui a, dit-on, dans Paris tant de zélés sectateurs. Nous écartons le mahométisme, encore qu'il ait un regain, paraît-il, de curiosité, sinon de faveur en notre temps, parce que je ne pense pas que vous lui reconnaissiez un caractère de moralisation supérieure. Nous écartons même toutes les sectes chrétiennes, parce qu'elles sont plus ou moins des doctrines de nationalités. On est protestant, parce qu'on est Anglais ou Prussien ; on est schismatique, parce qu'on est Grec ou Russe. Soit. Mais qu'est-ce que la nationalité allemande ou anglaise, russe ou grecque en regard de l'universalité qui conduit à la vérité ? Le judaïsme n'est pas marqué non plus d'un caractère universel. De plus, il a été, de son propre aveu, une doctrine de préparation, de prophétie et d'image ; il appelait, dans l'aurore, le jour qu'il n'est pas ; il reste à jamais sur la route et, par conséquent, nous passons. Qu'avons-nous encore à voir ? Permettez-moi de le dire simplement : l'Eglise catholique. » Ollivier, *Conférences de Notre-Dame*, 1897, IIIe conf.



Preuves de la Révélation

Leçon IIe

Le Miracle

I. *Sa notion.* — II. *Sa possibilité.* — III. *Sa discernibilité.* — IV. *Sa valeur démonstrative.* — V. *Doctrine catholique sur le miracle.*

Une des questions les plus vivement débattues depuis la fin du xviie siècle, c'est assurément celle du miracle. De Spinoza à Renan, en passant par Hume, Voltaire et Rousseau, philosophes rationalistes et savants incrédules, érudits et critiques imbus de préjugés, tous ont déclaré une guerre sans merci au miracle. La raison en est dans leur haine du surnaturel (1). L'existence du

1. BIBLIOGRAPHIE : Saint Augustin, *De utilitate credendi*, xxxii-xxxiv ; *De civitate Dei*, XXI, v-ix ; *De Genesi ad litteram*, xiii ; saint Thomas, *Quaest. disp., de Potentia*, Q. vi, *de miraculis; Cont. Gentes*, III, xcviii-ciii ; *Sum. theol.*, I, Q. cv, a. 1-8 ; cx, a. 4 ; cxiv, a. 4 ; Ia IIæ, Q. cxiii, a. 10 ; IIa IIæ, Q. clxxviii, a. 1-2 ; Benoît XIV. *De servorum beatificatione et Beatorum canonisatione*, L. iv, p. 1 ; voir l'abrégé de cet ouvrage, fait par Beaudeau avec l'approbation de Benoît XIV, dans le *Theologiæ cursus completus*, de Migne, t. viii ; Le Grand, *De miraculis*, dans le *Scripturæ sacræ cursus completus*, de Migne, t. xxiii ; De Frayssinous. *Défense du Christianisme*, Conférence sur les miracles en général ; Félix, *Conférences de Notre-Dame*, Paris, 1864, Conf. ive : *Le miracle et la critique nouvelle ;* Cardinal Pie, *Instructions synodales*, troisième instruction ; Newman, *Two essays on Scripture miracles*, Lon-

surnaturel nous est connue par la révélation ; la révélation, à son tour, nous est prouvée notamment par le miracle. Ruiner donc cette preuve, c'était ruiner du même coup le christianisme ; ils s'en flattaient du moins ; aussi est-ce contre cette preuve qu'ils ont dirigé leurs attaques. Systématiquement, ils ont faussé la notion du miracle, moyen facile pour en contester la possibilité ; ils ont aussi nié sa discernibilité et sa force probante.

Les apologistes ont riposté. Mais, voulant faire front sur tous les points de l'attaque, ils ont trop souvent dispersé leurs efforts au lieu de les concentrer sur le point décisif. Or, ce point décisif c'était la notion du miracle qui, même chez les meilleurs, a parfois laissé à désirer. De là, à côté de répliques de vraie valeur et souvent péremptoires, quelques réponses trop indécises prêtant le flanc à la critique et laissant une porte ouverte aux sophismes et aux objections.

Aussi, pendant que la philosophie et la science, pour des raisons estimées excellentes, croyaient avoir banni définitivement le miracle de la nature et de l'histoire, l'apologétique, en dépit de tout, maintenait ses positions. Et le conflit était poussé à un

dres, 1870 ; Monsabré, *Conférences de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1866, t. II, Conf. XXI-XXX ; Brugère, *De vera religione*, Paris, 1873 ; Vacant, *La constitution Dei Filius*, Paris, 1895, t. II, p. 40-66 ; Muller, *Natur und Wunder*, Fribourg-en-Brisgau, 1892 ; *Das Wunder und Geschischtswissenchaft*, 1898 ; Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879-1889 ; Lescœur, *La science et les faits surnaturels ;* Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, théorèmes XXVI-XXVII, XXXIV-XL ; Gondal, *Miracle*, Paris, 1905, dans la Collection *Croyance et Science* ; Sortais, *La Providence et le miracle devant la science moderne*, Paris, 1905 ; Voir les réfutations déjà parues de la théorie de M. Le Roy sur le miracle, dans la *Revue du Clergé* par M. Maisonneuse, 15 juin 1907 et nos suivants ; dans la *Revue Ausgustinienne*, par M. Anciaux, 15 juin 1907.

point aigu. A la fin du dernier siècle, quelques esprits se sont rencontrés, parmi les protestants libéraux et quelques catholiques, pour le faire cesser. Ils ont cherché un terrain d'entente et de conciliation entre la science et la religion. Le but est assurément très louable, mais le moyen imaginé pour l'atteindre n'a qu'un tort, et il est grave, celui de sacrifier la notion traditionnelle. Grâce à une conception nouvelle du dogme et de son évolution, ils estiment qu'en présence des progrès de la science et des besoins de la pensée contemporaine, il importe, dans le dogme, de dégager ce qui en constitue le fond religieux et éternel de ce qu'ils appellent sa formule contingente et provisoire.

C'est ainsi, par exemple, que M. Ménégoz, estimant d'une part que la notion biblique et la définition scolastique du miracle heurtent de front les découvertes scientifiques, mais tenant d'autre part, pour satisfaire le sentiment religieux, à conserver le miracle, l'a expliqué d'une étrange manière (1).

1. M. Ménégoz répudie d'abord la notion traditionnelle. « La vérité, dit-il, c'est qu'il n'y a plus un seul théologien protestant qui partage, avec une pleine conviction, les vues de Moïse, des prophètes, de Jésus, des Apôtres, des théologiens du moyen âge et même des Réformateurs sur le miracle. » Il en donne la raison : « Tous, à quelque tendance théologique que nous appartenions, nous croyons fermement aux lois de la nature ; et si nous admettons, en théorie, la possibilité de modifications aux phénomènes apparemment constants et réguliers, nous ne le faisons qu'en rapportant ces modifications éventuelles à des lois qui nous sont encore cachées, et non à une suspension momentanée de l'action des lois dûment constatées par les sciences naturelles. Nous ne croyons plus au miracle considéré comme une dérogation aux lois de la nature : voilà ce que la sincérité nous oblige à reconnaître. » Et il ajoute : « Nous n'en croyons pas moins au miracle, tout aussi fermement que les auteurs sacrés, mais nous l'expliquons autrement... Pour les anciens, il est un acte divin libre, *con-*

A ses yeux, l'orthodoxie avait tort de méconnaître les droits de la science, et le libéralisme avait tort de méconnaître les droits de la foi. Quant à lui, il a découvert une « boussole directrice, » qui lui permet tout à la fois et de proclamer l'autonomie de la science et son absolue indépendance vis-à-vis de la Bible, et de revendiquer pour la foi une indépendance tout aussi absolue en face de la science (1). Il croit donc avoir ainsi soustrait le miracle tant à la négation rationaliste qu'à l'erreur scientifique de l'ancienne orthodoxie, en maintenant à la fois l'élément de vérité du rationalisme, qui affirme la fixité des lois naturelles, et l'élément de vérité de l'orthodoxie, qui affirme l'intervention libre de Dieu dans l'histoire. Comment cela ? En réduisant le miracle à n'être que « *l'exaucement de la prière* (2), » c'est-à-dire à ne plus être du tout le miracle. Le mot reste, mais il est préalablement vidé de son sens connu. Son emploi, dès lors, ne peut que prêter à l'équivoque ; car ce n'est plus de miracle qu'il s'agit.

Tout comme M. Ménégoz, M. Sabatier a signifié un congé dédaigneux à l'ancienne notion du mira-

traire aux lois de la nature ; pour nous, il est un acte divin libre, *conforme* aux lois de la nature. » *Le fidéisme*, Paris, 1900, p. 146, 148, 154.

1. Cette « boussole directrice reconnaît aussi bien à la science qu'à la foi leur caractère propre, et elle leur assigne, à toutes les deux, leur vraie place. Elle proclame l'autonomie de la science et son indépendance absolue vis-à-vis de la Bible ; et elle revendique pour la foi une indépendance tout aussi absolue en face de la science. Elle croit aux lois immuables de la nature et repousse toute doctrine enseignant, au nom de la religion, la violation de ces lois ; et elle croit à la paternité de Dieu et repousse toute doctrine niant, au nom de la science, la providence divine et l'exaucement de la prière. » *Le fidéisme*, p. 157. — 2. *Le fidéisme*, p. 152.

cle (1), et tout comme lui il ne veut voir dans le miracle qu'une affaire de piété, qu'une signification religieuse et morale: « l'exaucement de la prière. » Par là, dit-il, « se trouvent sauvegardées les trois choses que devait garantir la vieille notion du miracle : la réelle et active présence de Dieu, l'exaucement de la prière et la liberté de l'espérance (2). » C'est encore le mot moins la chose, et toujours l'équivoque.

Semblable courant d'idées dans M. Harnack. Le professeur de Berlin condamne résolument le miracle, au nom de la science ; mais il l'accepte, au point de vue religieux. Les lois de la nature sont inviolables ; toutes ne sont pas encore connues, et il est à croire que l'une d'elles explique naturellement ce que la crédulité prend pour une intervention directe de Dieu. Qu'est donc le miracle pour M. Harnack? Il ne l'a pas défini comme les deux professeurs français ; mais, à vrai dire, il n'y voit qu'un phénomène

1. « Le miracle n'a plus aucune base dans la philosophie moderne. » *Esquisse d'une philosophie de la religion*, Paris, 1897. « La science moderne n'affirme point le miracle ; elle ne le nie point ; elle l'ignore nécessairement. Il est, pour elle, comme s'il n'était pas. » *Ibid.*, p. 83. La science procède avec rigueur ; en face d'un phénomène, elle cherche la cause ; si elle n'en trouve pas, elle le constate, mais elle est assurée qu'il y en a une qui est naturelle, et qu'un jour on la trouvera. Quant aux miracles anciens, elle attend que « la critique et l'exégèse aient fixé la valeur des textes, mesuré le poids exact des témoignages, sans se mettre en souci de quelques faits particuliers qui resteront, dans la meilleure hypothèse, isolés et stériles au point de vue scientifique. » *Ibid.*, p. 85. La science ne s'occupe que des causes secondes, et non de la cause première ; « elle a mis hors de son domaine toutes les questions d'origine et de fin, parce qu'elle n'a aucun moyen de les atteindre. » *Ibid.*, p. 86. Mais M. Sabatier continue quand même à parler du miracle, dans le sens particulier qu'il lui donne, et conformément à sa manière de concevoir la religion. — 2. *Esquisse*, p. 90.

naturel (1) ; autrement dit, il n'y a pas de miracle, ou, si l'on conserve le mot, on doit l'entendre d'une manière nouvelle.

De son côté, M. le Roy, au nom de « la philosophie nouvelle, » vient d'exposer, dans les *Annales de philosophie* (2), une théorie de miracle qu'il estime plus en harmonie avec les exigences de la pensée moderne, qu'il prétend plus conforme à la tradition, mais qui, en réalité, ne va à rien moins qu'à ruiner la notion traditionnelle et qui se trouve ainsi en désaccord formel avec la pensée de l'Eglise (3).

1. La science historique, dit M. Harnack, a appris à apprécier les récits miraculeux, à les utiliser comme des sources historiques, et voici sa position actuelle à l'égard du miracle : Les Evangiles sont nés dans un temps où le miracle était partout, où on le voyait partout, sans une notion exacte, sans connaissance des lois de la nature, sans le rattacher, comme aujourd'hui, à une question religieuse, sans en pénétrer la signification exacte. Tout ce qui arrive dans le temps est soumis aux lois générales du mouvement ; par suite, en tant que rupture de l'harmonie des lois de la nature, il ne peut y avoir de miracles. Mais la créature vraiment religieuse n'est pas emprisonnée dans le cours aveugle et brutal de la nature et estime par une force intérieure et divine pouvoir le faire servir au bien ; elle peut se soustraire à l'assujettissement, à la contingence de l'être. Dès lors, on peut comprendre le divin comme une force puissante qui intervient dans la cohésion des lois de la nature, la rompt ou l'annule. — L'harmonie des lois de la nature est inviolable. Mais on ne connaît pas à beaucoup près les forces qui par là sont mises en mouvement et en action réciproque, ni complètement les forces matérielles et leur champ d'action, ni surtout les forces psychiques. — Certainement il n'y a pas de miracles, mais simplement des phénomènes merveilleux et inexplicables : ce n'est pas une raison de repousser comme une illusion les récits merveilleux de l'Evangile. *L'Essence du Christianisme,* trad. franç., Paris, 1902, p. 30. — 2. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre, novembre et décembre 1906. — 3. Dans l'impossibilité d'exposer ici comme il conviendrait la théorie de M. le Roy (pour plus de détails, voir les réfutations qui ont paru dans la *Revue du clergé*, la *Revue augustinienne,* la *Revue thomiste*, etc.), disons seulement qu'il criti-

Ce court aperçu suffit pour montrer toute l'importance de la question et la nécessité de bien définir le miracle. Qu'est-ce donc que le miracle?

I. Notion du miracle

1. D'après l'Ecriture. — 1. La Bible, qui offre le récit d'un grand nombre de miracles, ne donne pas la définition de ce phénomène ; mais elle renferme assez de traits pour permettre d'en distinguer les éléments constitutifs et les caractères essentiels et pour s'en faire une idée exacte. Le miracle y apparaît comme un événement extraordinaire, sur-

que et démolit les données traditionnelles sur la définition, la possibilité et la constatation du miracle. Pour lui, il n'y a de miracle que *par* et *pour* la foi. Il s'attache donc à mettre en relief sa signification religieuse. C'est son droit. Mais quel détour compliqué pour y arriver ! Et au nom de quel système de philosophie ! Un système où on nie « tout réalisme ontologique, » où on pose en postulat qu'il n'y a pas de matière réelle. « La matière n'a qu'une existence relative à l'esprit, » p. 238. Dès lors il n'y a plus qu'un fait : la pensée. La matière ne se différencie pas de l'esprit. « Elle n'existe qu'en lui, par lui, relativement à lui, » p. 240. Passons sur « la matière interspirituelle » et le « subliminal, » termes vraiment nouveaux et à signification quintessenciée, qui servent de véhicule à un subjectivisme subtil, proche parent de l'immanence ou du kantisme. Et ne retenons que cette double définition du miracle, à laquelle aboutit M. le Roy, et dont on ne pourra pas dire qu'elle manque d'une clarté aveuglante ; celle-ci d'abord : « *Un miracle, c'est l'acte d'un esprit individuel (ou d'un groupe d'esprits individuels) agissant comme esprit à un degré plus haut que d'habitude, retrouvant en fait, et comme dans un éclair, sa puissance de droit ;* » et cette autre : « *Un miracle, c'est l'acte d'un esprit qui se retrouve plus complètement que d'habitude, qui reconquiert momentanément une part de ses richesses et de ses ressources profondes,* » p. 247. Avec une telle définition, le miracle n'est plus une œuvre de Dieu ; c'est un acte de l'esprit, un fait purement naturel, rien de plus, complètement étranger à l'enseignement de l'Eglise et à la tradition.

venant dans le monde de la nature, excitant la surprise et l'étonnement, tel qu'il est exclusivement attribué à Dieu comme à son auteur propre et donné à titre de signe ou de preuve. Dieu, en effet, maître absolu du monde qu'il a créé et organisé, qu'il gouverne par sa providence, intervient parfois dans un but déterminé, celui de faire connaître aux hommes que c'est bien lui qui leur communique sa pensée et ses ordres, ou encore d'accréditer auprès d'eux d'une manière indubitable ses mandataires.

2. Ce but est particulièrement mis en relief dans les deux Testaments. Dathan et Abiron se sont rendus coupables d'immixtion sacrilège dans les cérémonies du culte. Moïse s'autorise d'avance de la punition exemplaire dont ils vont être l'objet pour prouver sa mission divine (1). C'est pareillement aux miracles que Jésus en appelle. Quand les disciples de Jean viennent lui demander : « Etes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre ? » Il leur répond : « Allez, rapportez à Jean ce que vous entendez et vous voyez : les aveugles voient, les boîteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les

1. « Vous connaîtrez à ceci que Jéhovah m'a envoyé pour faire ces choses, et que je n'agis pas de moi-même : Si ces gens meurent comme meurent tous les hommes, ce n'est pas Jéhovah qui m'a envoyé ; mais si Jéhovah fait une chose inouïe, si la terre ouvre sa bouche et les engloutit, eux et tout ce qui leur appartient, et qu'ils descendent vivants dans le séjour des morts, vous reconnaîtrez que ces gens ont méprisé Jéhovah. » Comme il achevait de prononcer ces paroles, le sol qui était sous eux se fendit, la terre ouvrit sa bouche et les engloutit, eux et leurs familles, avec tous les gens de Coré et tous leurs biens. » *Num.*, XVI, 28-33. Même preuve donnée par les autres thaumaturges de l'Ancien Testament. Cf. pour Josué, *Jos.*, III, 5 ; pour Elie, III *Reg.*, XIII, 2 sq ; XVII, 1 sq ; XVIII, 19 sq ; pour Elisée, IV *Reg.*, I, 10 ; II, 14 ; IV, 20 ; V, 14 ; pour Daniel, *Dan.*, VI, 26-27.

pauvres sont évangélisés (1). » Or, d'après Isaïe (2), c'étaient justement là quelques-uns des signes de la venue du Messie. S'adressant à la foule, Jésus dit : « Jean était la lampe qui brûle et luit, mais vous n'avez voulu que vous réjouir un moment à sa lumière. Pour moi, j'ai un témoignage plus grand que celui de Jean ; car les œuvres que mon Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais, rendent témoignage de moi, que c'est le Père qui m'a envoyé (3). » Vers la fin de sa vie apostolique, il adressa ces mots aux juifs incrédules : « Vous blasphémez, parce que j'ai dit : « Je suis le Fils de Dieu. » Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas. Mais si je les fais, lors même que vous ne voudriez pas me croire, croyez à mes œuvres : afin que vous sachiez et reconnaissiez que le Père est en moi, et que je suis dans le Père (4). »

3. C'est comme garantie authentique de la foi des futurs chrétiens que Jésus allègue encore le miracle. « Voilà, dit-il, les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru en mon nom, ils chasseront les démons, ils parleront de nouvelles langues, ils prendront les serpents, et s'ils boivent quelque breuvage mortel, il ne leur fera point de mal ; ils imposeront les mains aux malades, et les malades seront guéris (5). »

4. Comme leur Maître, c'est par les miracles que les Apôtres confirment leur prédication. « Pour eux, étant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux, et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient (6). »

1. *Matth.*, XI, 2-5. — 2. *Is.*, XXXV, 5 ; LXI, 1-5. — 3. *Joan.*, V, 35-36. — 4. *Joan.*, X, 36, 38 ; cf. *Joan.*, XIV, 11-12. Le décret « *Lamentabili sane exitu* », du 4 juillet 1907, a condamné cette proposition, la XXVIIIe : « Pendant qu'il exerçait son ministère, Jésus n'avait pas en vue dans ses discours d'enseigner qu'il était lui-même le Messie, et ses miracles ne tendaient pas à le démontrer. — 5. *Marc.*, XVI, 17-18. — 6. *Marc.*, XVI, 20.

Saint Paul écrit aux Romains : « Je n'oserais point parler des choses que le Christ n'aurait pas faites par mon ministère pour amener les païens à obéir à l'Evangile, par la parole et par l'action, par la vertu des miracles et des prodiges, par la puissance de l'Esprit (1). »

5. Ainsi donc, rien de précis, dans l'Ecriture, comme ce trait distinctif, cette note caractéristique du miracle : le miracle est un signe, une preuve. D'autre part, rien d'avéré également comme son origine divine. Si Moïse et les prophètes, si les Apôtres et les chrétiens font des miracles, ce n'est ni par leur propre force, ni en vertu des forces de la nature, mais par la toute-puissance de Dieu ; ce n'est point en leur nom, c'est au nom de Dieu ; eux et les créatures ne sont que de simples instruments dont Dieu se sert pour prouver sa révélation, pour accréditer ses représentants.

2. D'après les Pères. — 1. Dès son apparition, le christianisme se propage par la prédication ; et cette prédication est accompagnée de nombreux miracles. De tels faits confirment l'action des Apôtres et de leurs successeurs. Chose étonnante pourtant, pendant les deux premiers siècles, ce n'est pas aux miracles que les Pères apostoliques ou apologistes recourent pour prouver la divinité de la religion chrétienne, c'est aux prophéties ; non certes qu'ils doutassent de la force probante des miracles, mais parce que les esprits étaient trop enclins à voir partout des œuvres magiques. En pareil cas, semble-t-il, c'est la notion même du miracle et surtout son origine exclusivement divine qu'ils auraient dû faire valoir ; ils ne le firent pas (2). D'autres le firent plus tard, à partir du IIIe siècle.

1. *Rom.*, XV, 18-19. — 2. « Juifs et païens croyaient aux

2. Origène ouvre la marche. Celse prétendait que Notre Seigneur s'était fait initier à la magie pendant son séjour en Egypte. Origène réplique : « Les magiciens *ne corrigent jamais les mœurs des hommes.* Ils ne le peuvent pas, ils ne s'en préoccupent même pas, parce qu'ils sont remplis de crimes... Mais Jésus a, par ses miracles, porté les hommes à la vertu (1). » Au commencement du IV[e] siècle, Arnobe écrit : « A-t-on jamais rencontré un magicien qui ait fait la millième partie des œuvres accomplies par le Christ, qui ait fait des guérisons *sans le secours des formules, des herbes ou des astres?*... Peut-on prendre pour un mortel comme nous celui qui, *d'un mot*, mettait en fuite les maladies, les fièvres et les autres infirmités corporelles (2) ! » A la même époque, Eusèbe de Césarée consacre deux dissertations à établir la réalité des faits évangéliques et leur caractère divin (3). Ainsi se dresse peu à peu la série des traits qui servent à distinguer le miracle, œuvre de Dieu, des prestiges, œuvres des créatures ; cette série continuera, se développera et formera un système précis et complet pour discerner infailliblement l'origine divine du miracle.

3. Origène avait encore ouvert la voie dans un

puissances occultes et à l'existence de recettes spéciales pour mettre ces puissances en action. La difficulté n'était donc pas de leur faire accepter des prodiges, mais de leur en faire démêler l'origine. Il fallait leur apprendre à discerner le merveilleux divin du merveilleux magique. Et plutôt que de se résoudre à aborder cette tâche délicate, les premiers apologistes préférèrent se priver d'une preuve dont la valeur pourtant ne faisait pas de doute à leurs yeux. » Turmel, *Histoire de la Théologie positive*, Paris, 1904, p. 10.

1. *Cont. Cels.*, I, 68 ; *Patr. gr.*, t. XI, col. 788. — 2. *Adv. Nat.*, I, XLII-XLV ; *Patr. lat.*, t. V, col. 772-775. — 3. *Demonst. evang.*, III, 5-6 ; *Patr. gr.*, t. XXII, col. 197-244.

autre sens : il s'agit de l'utilisation du miracle comme d'une preuve décisive en faveur du christianisme (1). C'est la preuve dont se servira plus tard Cyrille d'Alexandrie pour réfuter les objections de Julien l'Apostat (2). Saint Augustin la signale avec raison (3). Il se moque de ceux qui croient opposer les prodiges d'un Apulée ou d'un Apollonius aux miracles de l'Evangile (4). Et il se préoccupe surtout de dissiper un préjugé relatif à la notion du miracle. On le regardait comme un fait contre nature ; l'évêque d'Hippone s'inscrit en faux contre une conception aussi erronée ; car Dieu ne saurait rien faire contre nature, parce qu'il ne peut rien faire contre lui-même (5). Quel dommage pourtant que saint Augustin ne nous ait pas laissé une définition

1. « Nous avons une démonstration de l'Evangile plus divine que la méthode dialectique des Grecs, une démonstration d'esprit et de puissance : la démonstration par l'esprit, c'est la preuve tirée des prophéties et de leur accomplissement ; la démonstration de puissance, c'est la preuve tirée des miracles. » *Cont. Cels.*, I, 2. — 2. *Cont. Julian.*, VI, VII ; *Patr. gr.*, t. LXXVI, col. 793, 877. — 3. *De util. credendi,* XXXII-XXXIV ; *Patr. lat.*, t. XLII, col. 88-90. — 4. *Epist.*, CXXXVIII, 18 ; *Patr. lat.*, t. XXXIII, col. 533. — 5. « Le miracle n'est nullement contre la nature, mais contre l'usage connu de tous. Ainsi, quand nous disons que Dieu fait quelque chose contre la nature, nous entendons quelque chose contre ce que nous connaissons de la nature ; car nous appelons nature le cours habituel et connu de la nature... Dieu ne fait rien contre la nature pas plus que contre lui-même. » *Cont. Faust.*, XXI, 3. « Nous disons tout prodige contre nature ; mais cela n'est pas ; car, comment serait contre nature ce qui arrive par la volonté de Dieu ?... Le prodige n'est donc pas contre nature, mais contre la nature telle qu'elle nous est connue. » *De civ. Dei*, XXI, 8. Parlant de la transformation de la verge d'Aaron, il dit : « Nec ista, cum fiunt, *contra* naturam fiunt, nisi *nobis quibus aliter naturæ cursus innotuit ;* non autem Deo, cum hoc est natura, quod fecerit. » *De Gen. ad litt.*, VI, XIII, 24.

claire du miracle ! Elle aurait évité des tâtonnements et des équivoques sans nombre.

3. D'après les Scolastiques. — 1. Sur la question du miracle, bien des précisions étaient à faire et beaucoup de points à élucider. La langue théologique laissait beaucoup à désirer. Sans systématiser complètement un sujet aussi délicat, sans donner sur ce point comme sur tant d'autres une théorie définitive, les scolastiques ont eu du moins le mérite de faire ressortir, dans la notion du miracle, son caractère préternaturel, et de faire valoir sa force démonstrative. Pierre Lombard le définit une intervention de Dieu, non *contre* la nature, mais *en dehors* de l'ordre naturel (1). Et telle est la notion à laquelle se rallie saint Thomas, à l'époque de sa maturité (2).

2. L'Ange de l'école, en effet, a soumis la notion du miracle à une pénétrante analyse ; il en a montré les éléments constitutifs et essentiels, à savoir son caractère préternaturel, son origine exclusivement divine, sa force probante. Miracle signifie quelque chose qui étonne. Or, deux conditions

1. « Il est fâcheux que la théorie du miracle n'ait pas été approfondie par quelqu'un de ces incomparables docteurs scolastiques si constamment fidèles à l'enseignement de l'Église, si largement pourvus de bon sens et de pénétration philosophique. Je ne pense pas qu'ils eussent considéré le miracle comme une suppression et comme une désorganisation des lois physiques ou morales du monde naturel, en certains cas donnés ; ni comme une sorte d'amélioration de l'ordre divinement établi par la création ; ni comme un secours accordé à ses défaillances, et motivé par je ne sais quel repentir de la Providence contrariée de n'avoir pas mieux fait à son premier essai ; ni enfin comme le résultat merveilleux de certaines lois inconnues. » Didiot, *Logique surnat. object.*, p. 125. — 2. Cf. *De potentia*, Q. VI, *de miraculis ; Cont. Gentes*, III, XCVIII-CIII ; *Sum. theol.*, I, Q. CV.

concourent à exciter l'admiration : la première, c'est que la cause de ce qui nous étonne nous échappe ; la seconde, c'est que, dans ce qui nous étonne, il y ait quelque chose qui doive produire un effet autre que celui qui se produit réellement. Or, pour qu'il y ait miracle, ces deux conditions doivent se réaliser au plus haut degré possible. Il faut donc que cette cause inconnue soit Dieu, et que l'effet en soit inattendu, non seulement pour ceux qui ignorent les lois de la nature, mais encore pour ceux que les connaissent (1). Par suite, le miracle est « une œuvre divine, produite en dehors des causes connues, en dehors de l'ordre de toute la nature créée ; » ou bien encore : « un fait produit exclusivement par la puissance divine dans des choses où l'ordre de la nature devrait produire un tout autre effet ou le produire tout autrement ; » ou enfin : « un témoignage divin révélateur de la puissance divine et de la vérité. »

Ainsi compris, le miracle excède la puissance de la nature de trois manières : — par *la substance même du fait*, comme lorsque deux corps occupent le même lieu, que le soleil rétrograde ou que le corps humain est glorifié ; la nature est absolument impuissante à de tels effets : ce sont des miracles de premier ordre ; — par *le sujet dans lequel il s'accomplit ;* ainsi, par exemple, quand la vue est rendue aux aveugles ou la vie aux morts, choses que la nature ne fait pas : ce sont des miracles de second ordre ; — par *la manière dont il se produit ;* ainsi des guérisons instantanées, sans remède, et en dehors de la marche régulière que la maladie suit en pareil cas : ce sont des miracles de troisième ordre (2).

3. Cette définition du miracle est cependant trop

1. *De miraculis*, a. 2. — 2. *Sum. theol.*, I, Q. CV, a. 8.

large. Saint Thomas exclut bien du nombre des miracles la création et la justification du pécheur, mais il y englobe l'incarnation, la rédemption, la transsubstantiation et d'autres faits divins, qui sont objet de foi. Mais, comme d'autre part il soutient avec raison la valeur démonstrative du miracle, on ne voit guère, par exemple, comment l'incarnation ou la transsubstantiation peut être un signe ou servir de preuve. Telle quelle pourtant, cette définition a été généralement adoptée sans changements notables (1).

4. Mais, à partir du XVIII[e] siècle, parurent des définitions du miracle erronées ou renfermant, soit des expressions impropres, soit des termes équivoques (2), que des catholiques eurent le tort d'accepter. Pour les uns, le miracle était contraire aux lois de la nature ; pour les autres, c'était une dérogation à ces lois ou une suspension momentanée de ces lois. Or, l'idée d'une contradiction, dans

1. Cf. Bellarmin, *De notis Ecclesiæ*, IV, 14 ; Suarez, *De angelis*, IV, 39 ; *De fide*, disp. IV, sect. III, 8. — 2. Clarke († 1729) regardait la matière comme absolument inerte et sans action propre ; il supposait en conséquence que tous les phénomènes naturels étaient l'œuvre de Dieu ; et, dans ce cas, le miracle était de même nature et ne différait de l'ordre commun et du train régulier de la Providence que par son éclat extraordinaire. Cf. *De la religion chrétienne*, XIX, n. 6. — L'abbé Houtteville (*La religion chrétienne prouvée par les faits*, I, VI) voit dans le miracle une interruption de l'harmonie des lois générales, ou une suspension des lois universelles, ou un événement singulier produit hors de l'enchaînement des causes naturelles ; mais il ne répugne pas à la doctrine des miracles « liés à l'action des lois générales inconnues à tout esprit borné, » « compris dans l'action des lois naturelles qui nous sont inconnues. » — Hume († 1776), pour mieux nier le miracle, le définit un phénomène contraire aux lois de la nature. — Les définitions du miracle d'après Spinoza (*Tract. theol. politicus*, c. VI) et d'après Kant (*Religion dans les limites de la raison*, p. 139), sont la négation même du miracle.

les œuvres divines, répugne essentiellement ; l'idée d'une dérogation se comprend dans les lois morales, mais n'a point d'application dans les lois du monde physique, où les êtres agissent toujours conformément à leur nature et à leurs propriétés ; quant à l'idée de suppression, elle prête à l'équivoque, car elle indique plutôt l'un des effets du miracle que sa propre nature. De toute nécessité s'imposait une définition plus correcte. Aussi, pour couper court à toute équivoque, Perrone définissait-il le miracle : une œuvre sensible qu'aucune cause créée ne peut produire, qui s'accomplit en dehors de la nature, et qui conduit aux choses de Dieu.

5. Le P. Perrone écrivait avant le concile du Vatican. Or, le concile s'est occupé du miracle; sans le définir expressément, il permet d'en préciser la notion. En effet, il le range parmi les faits divins susceptibles d'établir le bien fondé de la révélation ; il l'appelle « un signe très certain et approprié à l'intelligence de tous, » et le distingue de la prophétie, qu'on est convenu d'appeler, au sens large, un miracle d'ordre intellectuel. « Afin, dit-il, que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins et surtout des miracles et des prophéties, qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont les signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous (1). »

4. **Définition.** — Grâce aux précisions apportées par le concile du Vatican, le miracle strictement dit peut se définir : un fait sensible, extraordinaire

1. Constitution *Dei Filius*, c. III, § 2.

ou préternaturel, opéré par Dieu comme signe ou preuve de la révélation.

1. C'est d'abord un *fait sensible*, et non pas simplement une idée. Avant d'être matière de raisonnement, il est objet de constatation : il appartient à la catégorie des réalités concrètes, susceptibles d'être observées par les sens ; il a des témoins immédiats comme tout autre fait; il peut être notifié à d'autres à travers l'espace et le temps, et appartient par là à l'histoire. Cela se comprend sans peine s'il est d'ordre physique, comme une guérison ou une résurrection ; mais s'il est d'ordre intellectuel, comme la connaissance infuse de faits passés et perdus dans l'oubli ou d'événements futurs libres, ou d'ordre moral, comme la conversion de saint Paul, il échappe alors en lui-même à l'observation, mais il se manifeste par ses effets, qui sont sensibles.

2. C'est un fait sensible *extraordinaire*, au sens propre du mot, *extra ordinem*, c'est-à-dire en dehors de l'ordre particulier et général communément observé, soit dans chaque créature prise à part, soit dans la création entière ; ou mieux *préternaturel*, *praeter naturam*, c'est-à-dire complètement indépendant de toutes les causes secondes, desquelles il ne provient pas ou desquelles il ne procède pas selon leur efficacité naturelle. Il se passe dans le monde de la nature, il y survient, et s'intercale dans la trame des événements ordinaires. Ce n'est ni sa grandeur ni sa rareté qui en fait un miracle; car il en est d'importance très inégale, tels que la guérison de l'hémorroïse et la résurrection de Lazare, et Notre Seigneur en a opéré d'innombrables.

3. Le miracle est un *fait divin :* il a Dieu pour auteur, par voie, non de création ou de providence

naturelle, mais d'intervention directe dans le monde déjà organisé, et pour auteur non seulement principal, car en tant que cause première Dieu est la cause principale de tout, mais encore unique. Dieu, sans doute, est la cause unique du monde de la nature, et pourtant la création n'est pas un miracle, parce que l'ordre naturel n'existait pas encore, le monde qu'il sert à régler n'existant pas lui-même ; Dieu aussi est la cause unique du monde de la grâce, et pourtant l'élévation de l'homme à l'état surnaturel n'est pas un miracle proprement dit, parce que l'ordre surnaturel est consécutif à cette élévation surnaturelle. Il y a deux mondes et deux ordres superposés : le monde de la nature avec l'ordre naturel, et le monde de la grâce avec l'ordre surnaturel. Dans ces deux mondes, il y a des causes secondes qui agissent conformément à leur nature. « Qu'un laboureur ensemence son champ bien cultivé, la moisson lèvera ; qu'un confesseur absolve un pénitent bien disposé, la justification se produira. » Ces deux effets sont chacun dans leur ordre ; le second, bien que surnaturel, n'est pas plus un miracle que le premier. Ce qui revient à dire que tout ce qui est surnaturel n'est point par là même miraculeux. Mais dans les deux mondes, le miracle est l'intervention de Dieu en dehors de l'ordre qu'il leur a fixé. « Que Jésus se rende « présent » sous les espèces sacramentelles, au moment où le prêtre prononce les paroles de la consécration, c'est la règle ; que Jésus, au même moment, se rende « visible, » c'est l'exception. Les deux phénomènes sont évidemment surnaturels ; seul cependant le second est réputé miraculeux, parce qu'il est seul *extraordinaire* (1), » et nous ajouterons, sensible.

1. Gondal, *Miracle*, p. 16. Le miracle, dit M. Didiot, « n'est

4. Enfin, pour qu'il y ait miracle, au sens précis du mot, il faut que le fait sensible, préternaturel et divin, ait *pour but* explicite *de nous avertir de l'intervention de Dieu, de servir de signe ou de preuve* extérieurs soit à ses enseignements, soit à ses ordres, *d'accréditer les mandataires* qu'il a chargés de nous faire connaître ses volontés (1).

II. Possibilité du miracle

1. Le miracle est-il possible ? Dieu, en dehors de toute cause créée ou en se servant des causes secondes

pas surnaturel au sens strict du mot, puisqu'il est sensible et que le surnaturel ne l'est pas, puisqu'il étonne nos sens et que le surnaturel étonne seulement notre raison. Il est moins élevé, moins digne, moins important, quant à l'être, que le surnaturel ; mais il est plus important, quant à la démonstration de l'œuvre et de la révélation supranaturelles. » *Logique surnat. object.*, n. 185. p. 126. « Le miracle est divinement préternaturel, c'est-à-dire il est l'œuvre de Dieu communiquant à telle nature, constituée et déterminée par la création, une perfection, un degré d'être, un mouvement, supérieurs à ceux qu'elle a reçus de l'acte créateur, et qu'elle a pu recevoir ou se procurer dans sa catégorie naturelle... En un mot, le miracle est la concession ou la restitution surprenantes, étonnantes, faites par voie d'intervention divine, à un être déjà créé, d'une perfection à laquelle il n'arriverait pas du tout ou n'arriverait que d'une façon moins avantageuse, et par laquelle cependant il n'est pas formellement élevé à l'état proprement surnaturel. » *Ibid.*, n. 186, p. 127.

1. Le miracle est un signe : la tradition l'a reconnu ; et à ce point de vue, la doctrine sert à contrôler le fait miraculeux. Mais il est aussi et avant tout une preuve, la preuve du surnaturel. M Le Roy, avec d'autres, se refuse à l'admettre. Comment s'arrange-t-il avec le concile du Vatican qui l'a formellement déclaré ? Le miracle peut être aussi objet de foi ; mais cela ne lui enlève rien de sa force probante. N'en faire avec M. Le Roy et avec d'autres qu'une critère interne, c'est le réduire à quelque chose de purement subjectif et le soustraire, quoi qu'on dise, à la causalité divine.

d'une manière qui dépasse leur capacité naturelle, peut-il produire des phénomènes sensibles et surprenants qui, sans faire partie intégrante du monde de la nature, s'y adaptent ? Et cela sans violer la moindre loi, sans déranger le moindre rouage, sans troubler ni fausser en rien l'admirable mécanisme réglé par la Providence, mais en manifestant de la manière la plus saisissante son suprême pouvoir d'intervenir en maître, quand il lui plaît, dans le monde qu'il a créé ? Pour quiconque admet l'existence d'un Dieu personnel, tout-puissant et libre, la réponse ne saurait être douteuse : Oui, le miracle est possible. C'est la réponse du bon sens comme la réponse de la saine philosophie (1).

2. **Elle a pourtant été résolue négativement** par tous ceux qui rejettent le surnaturel ; il est vrai que c'est au mépris du bon sens et au nom d'une fausse théodicée. Pour les panthéistes, elle ne se pose même pas, puisqu'ils confondent Dieu avec le monde ; pour les matérialistes et les positivistes, elle ne se pose pas davantage, puisqu'ils ne voient dans le monde qu'un déterminisme absolu, où l'intervention divine n'a que faire. Quant aux déistes, qui admettent l'existence d'un Dieu personnel, créateur et providence, ils se refusent à la poser, par une contradiction flagrante avec leurs propres principes, sous le fallacieux prétexte que Dieu, en créant le monde, l'a réglé une fois pour toutes et s'est lié les mains. D'autres encore se buttent à cette question par peur du surnaturel ou par la supersti-

1. « Dieu peut-il faire des miracles ? Cette question sérieusement traitée serait impie, si elle n'était absurde. Ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir ; il suffirait de l'enfermer. Mais aussi quel homme a jamais nié que Dieu pût faire des miracles ? » J.-J. Rousseau, *Lettres de la Montagne*, 3e lettre.

tion de la science. La peur du surnaturel les arrête, parce que le miracle lui sert de preuve et que dès lors la foi s'impose ; la superstition de la science les met en garde contre une intervention divine qui serait, pensent-ils, le bouleversement de l'ordre établi, la perturbation des lois naturelles. Autant de vains sophismes, de prétextes puérils et de craintes exagérées ; car, au regard de la saine philosophie, il n'y a d'impossible que ce qui implique contradiction. Et tel n'est pas précisément le cas du miracle. Le miracle, en effet, n'offre rien de contradictoire : il ne va, comme nous allons le montrer, ni contre la nature de Dieu, ni contre l'essence des choses ou les lois naturelles. Créatures et lois restent ce qu'elles sont, même quand intervient miraculeusement Celui qui a créé ces êtres et fixé ces lois ; et Dieu reste au-dessus de son œuvre, le maître souverainement libre et tout-puissant.

3. **Difficultés d'ordre scientifique.** — 1° Si le miracle est possible, il n'y a plus de science, dit-on, parce que les lois naturelles n'ont plus la fixité nécessaire aux inductions scientifiques. Le miracle implique une violation de ces lois, tandis que la science proclame ces lois absolument inviolables (1).

Telle est l'objection ; le malheur est qu'elle re-

1. C'est l'une des objections mises à la mode par Strauss, Littré, Huxley, Spencer, Hoeckel, etc. « Tout calcul est une impertinence, dit Renan, s'il y a une force changeante qui peut modifier à son gré les lois de l'univers... Si des hommes réunis et priant ont le pouvoir de produire la pluie ou la sécheresse, la météorologie n'aurait plus sa raison d'être. Si on venait dire au physiologiste et au médecin : Vous cherchez la raison des maladies et de la mort ; c'est Dieu qui frappe, guérit, tue, le physiologiste et le médecin répondraient : Je cesse mes recherches, adressez-vous au thaumaturge... Il en est de même de l'histoire. » *Explications à mes collègues.*

pose sur une fausse hypothèse, à savoir la violation des lois de la nature par le miracle.

2° Notons d'abord que Dieu a constitué l'ordre propre à chaque créature et l'ordre général de la création ; mais ces deux ordres sont englobés dans un ordre supérieur et restent, en tout état de cause, soumis à la maîtrise souveraine de Dieu. Que Dieu ne puisse rien changer à l'ordre supérieur, rien de plus vrai. De toute éternité, par un seul acte de sa science infinie et de sa volonté toute puissante, Dieu l'a vu et réglé, dans son ensemble et ses moindres détails, comme dans le jeu varié des causes secondes, dont l'intervention prévue doit concourir à son inévitable réalisation.

3° S'agit-il maintenant du miracle que Dieu opère directement sans le concours d'aucun agent créé, par exemple une résurrection, comment violerait-il des lois qu'il dépasse ? Dans ce cas, c'est un fait nouveau qui s'ajoute aux faits ordinaires. S'agit-il du miracle que Dieu opère, en produisant seul ce que les agents créés produisent d'ordinaire avec son concours, par exemple une guérison, comment violerait-il une loi, dont il se passe et qu'il supplée ? S'agit-il enfin du miracle qui modifie, altère ou même empêche l'action naturelle d'un agent créé, en quoi cette intervention compromet-elle ou viole-t-elle la loi qui n'en continue pas moins à exister, et en vertu de laquelle le susdit agent conserve sa tendance naturelle et propre (1) ?

1. Cf. s. Thomas, *De potentia*, Q. VI, a. 2. ad 20. « L'ensemble du monde matériel n'est nullement modifié par le miracle ; quelques individus seulement en éprouvent les effets physiques, dont le retentissement sur toute la machine n'est pas appréciable. L'on ne remarque pas assez combien cette majestueuse machine est à la fois souple et solide. Les incrédules la conçoivent comme un immense château de cartes que la moindre

4° Sur ce dernier point, le seul qui puisse offrir un semblant de difficulté, il convient de distinguer la loi qui règle l'essence d'un être créé de celle qui ordonne son activité, c'est-à-dire la *loi ontologique* de la *loi dynamique*.

La *loi ontologique* n'est nécessaire que d'une nécessité hypothétique ; ce qui veut dire que, Dieu ayant fixé la nature constitutive de tel être, cet être, *s'il vient à exister*, sera ce que Dieu l'a voulu. Il a voulu, par exemple, que l'eau fût un composé d'oxygène et d'hydrogène ; *supposé* donc que Dieu crée l'eau, l'eau sera nécessairement ce composé. Or, les êtres créés, quels qu'ils soient, sont contingents, c'est-à-dire qu'ils pourraient ne pas exister ; mais, étant donné qu'ils existent, leur essence ne varie pas. Contre cette essence ou contre la loi ontologique, il est évident que le miracle ne peut rien et qu'aucun miracle n'a lieu.

5° Reste la loi qui gouverne l'activité des êtres créés, ou la *loi dynamique*. Les êtres créés sont inconscients ou libres, d'où une double espèce de loi dynamique, la loi physique qui règle l'activité des forces aveugles, et la loi morale qui règle celle des êtres libres. Cette dernière se distingue de la force qu'elle gouverne, c'est-à-dire de la volonté libre, qui peut s'y soumettre ou s'y soustraire ; elle

chiquenaude, par exemple la guérison d'un aveugle, ferait crouler. Rien n'est plus inexact. En veut-on une preuve sans réplique ? Les individus naissent et meurent sans que la marche générale de l'univers en éprouve la moindre déviation ; les espèces même disparaissent tout entières, et la grande machine continue son mouvement aussi impassible que la locomotive qui vient d'écraser un ciron. Qu'un homme meure puis ressuscite, elle en sera certainement aussi peu affectée que si, à la place de l'homme ressuscité, un autre était entré dans la vie par la voie ordinaire de la génération. » De Bonniot, *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 47.

lui impose une obligation, mais respecte sa liberté. La loi physique, au contraire, est inhérente à la force qu'elle règle, elle est cette force même. Par sa nature, la loi physique est une loi *nécessitante*, mais d'une *nécessité hypothétique*. C'est dire qu'elle pousse fatalement l'agent à l'acte qui lui est propre, qu'elle le lui fait toujours produire, *à la condition* que les circonstances ne changent pas et restent identiques.

6° Or, l'expérience en fait foi, l'ordre particulier à chaque créature change à chaque instant, à raison du changement des circonstances. Il y a action et réaction des forces naturelles entre elles : tantôt elles s'ajoutent, tantôt elles se modifient, parfois elles vont à se neutraliser, et cela naturellement. Qu'une force supérieure intervienne, ces changements s'opèrent artificiellement. L'homme, en effet, s'empare des forces aveugles, les dirige à son gré, les renforce, les oppose ou les neutralise, sans d'autres limites à son intervention que celles de sa science et de sa puissance. Or, qui s'avise de regarder cette intervention naturelle ou artificielle comme la négation des lois physiques ? Personne (1).

1. « Toute industrie humaine est l'intervention de la raison et de la volonté de l'homme parmi les forces aveugles de la nature pour les diriger, les organiser, les faire servir à des fins vers lesquelles elles n'étaient point ordonnées par leur nature, qu'elles étaient incapables d'atteindre par elles-mêmes. Or, c'est à l'homme que revient le mérite des actions qu'il accomplit ; c'est lui qui en est responsable, c'est à lui qu'on les attribue comme à leur auteur. L'opération qu'il accomplit en elles, avec elles et pour elles, est une opération proprement humaine. Même le miracle est une action exclusivement divine... Notre liberté produit, à chaque instant, dans la série des phénomènes, des effets qui semblent échapper au déterminisme... Tout le monde sait bien que les végétaux, les animaux, les hommes dépendent en partie, dans leur morphologie, leur physiologie, leur psychologie et leur morale, de l'élevage, de la sélection,

7° Mais s'il en est ainsi, l'intervention divine dans le monde par le miracle n'est pas plus la violation des lois naturelles que ne l'est l'intervention humaine. Tout comme l'homme, Dieu peut intervenir et modifier à son gré les conditions actuelles des forces créées ; pas plus que l'homme il ne supprime leurs lois. Les agents conservent et leur nature, et leurs tendances, et leur activité ; tant que les conditions restent les mêmes, leur marche est régulièrement la même ; que les conditions varient, et leur marche varie. L'homme les change, pourquoi pas Dieu ? Or, Dieu les change par le miracle ; et son intervention miraculeuse ne viole pas plus les lois physiques que ne les viole l'intervention libre de l'homme. L'objection scientifique ne tient donc pas.

4. **Difficultés d'ordre philosophique.** — 1° Dénier à Dieu le pouvoir de faire des miracles, les vrais philosophes n'y pensent pas. Il y a longtemps qu'à cette question : Dieu peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre naturel des créatures ? Saint Thomas a répondu : Si l'on considère l'ordre des êtres comme dépendant de la cause première, Dieu ne peut rien faire *contre* cet ordre, car il agirait contre sa prescience, sa volonté et sa bonté. Mais si l'on considère l'ordre des choses comme dépendant des causes secondes, Dieu peut agir en

de l'hérédité, de l'hygiène, de l'instruction, de l'éducation. Donc des conditions contingentes font varier à chaque instant cet ordre de l'univers, qui ne présente rien d'immuable. Je sais bien que l'homme ne maîtrise la nature qu'en obéissant à ses lois, mais c'est parce qu'il est partie intégrante de cette nature, et s'il est vrai qu'il en subit le déterminisme, il dépend de sa libre volonté que les résultats de ce déterminisme soient perpétuellement et indéfiniment modifiés. » Maisonneuve, *La notion du miracle, Revue du clergé,* 15 juin 1907, p. 686, 687, 690.

dehors de cet ordre, parce que, au lieu d'être soumis à cet ordre, c'est au contraire cet ordre qui lui est soumis, puisqu'il dépend d'un acte libre de sa volonté. Or, en dehors de cet ordre, il peut agir, soit en produisant les effets des causes secondes sans le secours de ces causes, soit en produisant certains effets auxquels les causes secondes ne s'étendent pas (1).

2° Tout en admettant en droit cette puissance divine, des philosophes estiment qu'en fait Dieu n'intervient pas, parce que cela impliquerait contradiction, ou du moins un changement en Dieu contraire à son immutabilité et à sa sagesse. Cette étrange théodicée fait Dieu à la mesure de l'homme et suppose que Dieu agit par à-coups et sans prévoyance. Au contraire, le miracle appartient à sa science et à ses décrets éternels, et en Dieu il n'y a ni changement, ni surprise, ni retouche, parce qu'il n'arrive que ce qu'il a éternellement décrété, le miracle comme le reste, il n'y a simplement qu'un fait en plus, un fait extraordinaire il est vrai, mais dont Dieu se sert pour des motifs et dans un but à lui connus. « C'est dans un même plan et par un seul décret que, de toute éternité, Dieu a fixé les lois naturelles et les circonstances où leur activité est suspendue pour une raison supérieure à l'ordre physique : le

1. « Non, certes, que le miracle exige plus de puissance que le gouvernement régulier et accoutumé de l'univers, mais parce que l'action souveraine de Dieu n'est plus voilée par l'action des causes secondes, qu'Il se montre affranchi du déterminisme qu'Il leur a imposé, qu'Il se dresse, pour ainsi parler, dans sa majesté incompréhensible « supra omnem speciem, supra omnem modum, supra omnem ordinem » et qu'il n'est plus permis de douter qu'Il ne soit antérieur, extérieur et supérieur à l'ordre qu'Il a établi. » Maisonneuve, *loc. cit.*, p. 692.

bien moral (1). » C'est au miracle que Dieu réserve le rôle d'avertisseur, de signe et de preuve de ses desseins sur l'humanité. « Comment refuser à la Cause première, libre et toute-puissante, la faculté d'intervenir dans son œuvre, surtout quand une telle intervention est le moyen nécessaire pour la plus noble des fins, celle d'enseigner à l'humanité ses devoirs et sa destinée (2) ? »

Le miracle fait ainsi resplendir les perfections de Dieu, sa puissance et sa liberté, sa sagesse et sa miséricorde, au lieu de porter la moindre atteinte à ses attributs. D'autre part, il ne change rien aux lois de la nature : il est donc possible.

III. Discernibilité du miracle

1. Le miracle n'est pas seulement possible, il existe ; il y a eu des miracles, il y en a encore. Impossible de le constater, prétendent les négateurs du surnaturel. Ce qu'on appelle ainsi, disent-ils, a été

1. Van Weddingen, *De miraculo*, Louvain, 1869, p. 77. — 2. De Broglie, *Religion et Science*, p. 207. « Supposons, par exemple, qu'il entre dans les desseins de la miséricorde divine de verser la lumière dans une intelligence que le spectacle mal compris de l'ordre universel a conduite, non à adorer la Providence, mais à la méconnaître et à ne voir dans les lois de la nature, en apparence immuables, que le jeu fatal d'un système de forces mécaniques ; et supposons que, pour rendre à cet esprit égaré le sentiment du divin, il daigne interrompre le cours ordinaire des choses par un coup d'autorité, où visiblement il agit seul... Disons-le donc, si courte que soit notre vie, elle s'étend assez pour nous montrer qu'en soi l'idée du miracle ne répugne pas plus aux attributs moraux de Dieu qu'à ses attributs métaphysiques. Sans chercher à pénétrer la profondeur des secrets que Dieu s'est réservés à lui seul, nous pouvons concevoir des cas extraordinaires où ce mode d'action convient éminemment aux fins de la Providence. » De Margerie, *Théodicée*, t. II, p. 327-328.

considéré à tort comme une intervention immédiate de Dieu, à une époque peu éclairée et par des témoins sans critique qui voyaient des miracles partout (1). Le miracle n'est simplement qu'un phénomène comme les autres, dont on ignore actuellement la cause naturelle, mais que la science découvrira un jour ; car ses progrès passés et récents sont une garantie de ses succès futurs, et ainsi se rétrécira nécessairement le champ du merveilleux jusqu'à bannir le miracle de la nature et de l'histoire.

2. De telles prétentions sont loin d'être justifiées et ne le seront jamais. Car, théoriquement et pratiquement, le *caractère historique* d'un fait miraculeux peut être établi : ni le témoignage des sens, ni celui des hommes ne peut rien perdre de sa valeur pour porter sur de tels faits, sans quoi on aboutirait fatalement au scepticisme scientifique et historique. Et, d'autre part, le *caractère miraculeux* d'un fait scientifique peut être sûrement discerné. Il y a d'abord des faits, dont la provenance divine est certaine, d'une certitude métaphysique ; il en est d'autres, dont on peut donner la preuve scientifique qu'ils ne sont pas naturels ; d'autres encore, inexplicables par le jeu régulier des forces naturelles, dont on a la preuve théologique qu'ils ne sont pas diaboliques ; d'autres enfin, naturels en eux-

1. C'était le souhait de Voltaire (*Dict. philos.*, art. *Miracles*) pour qu'un miracle fût bien constaté, qu'il fût fait en présence de l'Académie des Sciences de Paris, ou de la Société royale de Londres et de la faculté de médecine. Il n'y a pas de miracle suffisamment constaté, disait Renan dans sa Préface de la *Vie de Jésus* ; car, pour une telle constatation, ni les personnes du peuple ni les gens du monde ne sont compétents. En conséquence il demandait « une commission composée de physiologistes, de physiciens, de chimistes, de personnes exercées à la critique historique. »

mêmes, dont on a la certitude morale qu'ils ont Dieu pour auteur. Et c'est tout ce qu'il faut pour constater et discerner le miracle.

3. Le miracle, étant un phénomène sensible, est d'abord observable, comme tout fait d'expérience, pour ses témoins immédiats, et, comme objet de témoignage humain, pour les autres. La certitude de son existence est donc rationnellement garantie : elle s'impose, pour lui comme pour tout autre fait, et de la même manière, à savoir par l'évidence immédiate et par le témoignage historique.

4. Le caractère préternaturel du miracle est facile à déterminer. Des lépreux se présentent à Jésus ; leur maladie hideuse inspire un mouvement de répulsion à la foule ; d'un mot, d'un signe, ils sont instantanément guéris. Lazare est mort et repose depuis quatre jours dans le sépulcre, en pleine décomposition ; Jésus survient et le rend à la vie. Comment la lèpre a-t-elle disparu ? Comment Lazare est-il ressuscité ? Cette guérison instantanée, cette résurrection, sont des faits extraordinaires ; la foule, qui en est témoin, y voit des miracles, et elle a raison ; car dans les cas précités et dans des cas semblables, toute explication naturelle fait défaut ; il n'est point d'exemple, dans la nature, de la résurrection d'un mort ou de la guérison subite d'un mal réputé incurable. Point besoin pour cela d'appareil scientifique ou de commission savante : le bon sens et la saine raison suffisent à proclamer qu'il s'agit là d'un fait préternaturel, c'est-à-dire d'un fait produit en dehors du cours habituel des choses, en dehors des lois connues de tous ; l'hésitation est impossible (1).

1. « Est-il besoin d'être physicien pour savoir qu'il n'est pas dans l'habitude de l'ombre de rétrograder tout d'un coup de plusieurs degrés sur le cadran solaire ? Est-il besoin d'être phy-

5. Il est d'autres phénomènes, tels que la guérison de certains paralytiques et de possédés, pour lesquels l'évidence du caractère préternaturel ne s'impose pas avec la même autorité. Il y a, en effet, toute une série de maladies nerveuses où l'électricité, le magnétisme, l'hypnotisme, la suggestion, peuvent être invoqués comme des agents naturels de guérison. Dans des cas de ce genre, la question est de savoir si ces agents thérapeutiques ou d'autres analogues ont été mis en œuvre. S'il est réellement constaté qu'ils ne sont pas intervenus, la guérison peut être regardée comme obtenue en dehors des moyens naturels. Si, au contraire, ils ont été employés, une prudente réserve s'impose, parce qu'on ignore si en fait la guérison doit être attribuée à leur efficacité. A la sagesse de l'Eglise d'en décider (1).

siologiste pour savoir qu'il n'est pas dans les habitudes d'un homme mort et enterré depuis quatre jours de se relever et de reprendre sa place au milieu des vivants ? Est-il besoin d'être chimiste pour savoir que la poussière du chemin, à quelque degré qu'elle soit saturée de salive humaine, n'a pas pour habitude de guérir les yeux des aveugles-nés ? Est-il besoin d'être naturaliste pour savoir que, si le blé pousse en terre, il n'est pas dans les habitudes du pain d'en faire autant dans les mains de ceux qui le rompent ? » Monsabré, *Conf. de saint Thomas d'Aquin*, t. II, p. 40-41.

1. Bien avant les expériences de Charcot à la Salpétrière et de Bernheim à Nancy, l'Eglise s'imposait comme un devoir cette réserve. Benoît XIV écarte du nombre des miracles les guérisons que l'influence nerveuse pourrait expliquer. « Il sera bien difficile, dit-il, de tenir pour miraculeuses de semblables guérisons. Si quelquefois les postulateurs des causes de béatification et de canonisation l'ont essayé, jamais je ne les ai vu réussir. » *De beat. Sanctorum*, au chapitre intitulé : *De l'imagination et de son pouvoir*. Le Dr Bernheim reconnaît que la suggestion ne peut guérir que des maladies nerveuses, et encore ne les guérit-elle pas toutes, et ne les guérit-elle pas d'une façon définitive. Quant aux maladies organiques, elle

6. A défaut de ces agents thérapeutiques, connus et pratiqués depuis peu, les adversaires du miracle, pour lui dénier tout caractère préternaturel, ont recours à un suprême expédient. Impossible, disent-ils, d'affirmer que tel fait est un miracle parce qu'il y a dans la nature des multitudes de ressources imprévues, de forces secrètes, d'agents mystérieux que nous ignorons encore. Tel phénomène, dans l'état actuel de la science, peut bien paraître extraordinaire et ne pouvoir s'expliquer naturellement ; mais qui assure qu'il n'est pas l'effet de l'une de ces forces ou de l'un de ces agents naturels encore inconnus, et qu'un avenir peut-être prochain découvrira? Dès lors, il ne peut plus être question que de choses naturellement inexpliquées.

L'expédient est assurément habile, il n'est nullement justifié ; car il repose sur une double hypothèse ruineuse, à savoir que la nature contient une réserve inépuisable d'énergie et que la raison humaine peut et doit avoir réponse à tout : nature et raison sont limitées. Du reste, pour affirmer le caractère préternaturel d'un phénomène, il n'est point nécessaire de connaître *toutes* les lois de la nature, ni de recourir à l'existence problématique d'une force ou d'une loi inconnues ; il suffit de connaître avec certitude la loi ou l'ordre qui est en jeu. « Il est, par exemple, très clairement et très distinctement prouvé par la philosophie comme par la physiologie expérimentale que, chez l'homme,

ne peut rien. « Elle est, dit-il, une thérapeutique presque exclusivement fonctionnelle (si elle arrive à rétablir les fonctions troublées, elle ne parvient pas à guérir les organes malades). La suggestion ne peut réduire un membre luxé, dégonfler une articulation gonflée par le rhumatisme, restaurer la substance cérébrale détruite, etc. » *Hypnotisme, suggestion, Psychothérapie.*

la mort est incapable de produire la vie... Cela est si certain que l'hypothèse adverse mettrait en contradiction les faits les plus notoires avec eux-mêmes et substituerait aux lois de la nature la plus entière anarchie ; car si la mort peut produire la vie, elle n'est plus la mort, mais encore la vie même (1). » Or, même en admettant cette hypothèse, il reste à expliquer comment Jésus, par exemple, a pu, bien longtemps avant les découvertes contemporaines, se servir comme à plaisir de ces forces inconnues, comment il a pu commander aux éléments, reconstituer subitement des tissus organiques, rendre l'ouïe aux sourds, la vue aux aveugles, la vie aux morts. C'est donc qu'il en était le maître. Mais alors se pose impérieusement la question : Quel est celui à qui les vents et la mer obéissent ?

7. Fait sensible, phénomène préternaturel, le miracle doit avoir Dieu pour auteur. Comment déterminer avec certitude cette origine divine ? Au-dessus des agents matériels ou humains, il y a, en effet, les anges déchus qui cherchent à nous tromper en contrefaisant l'œuvre de Dieu. Le merveilleux diabolique est-il facile à distinguer ? Oui, car il a, avec le miracle, des différences ontologiques, tirées de son degré d'être ou de mouvement ; des différences logiques, tirées de la valeur de la doctrine qu'il atteste ; et des différences morales, tirées de sa conformité ou de son opposition avec les règles fondamentales de la morale naturelle. Ces signes distinctifs sont empruntés, soit à la nature même du phénomène, soit à la valeur de la doctrine, soit aux circonstances.

Le démon, en effet, est incapable de vouloir le

1. Didiot, *Logique surn. objective*, n. 274, p. 185.

bien, sauf en vue du mal ; d'une façon ou d'une autre, il doit se trahir. S'il est des choses qu'il ne peut vouloir, il en est d'autres qu'il ne peut savoir, et que, forcément, il ignore, d'autres encore qu'il ne peut réaliser.

Ces dernières, telles que la résurrection d'un mort ou la création d'une substance, relèvent exclusivement de Dieu. Quant à celles qu'il peut accomplir, quelle que soit leur apparence, elles finissent toujours par déceler son intervention (1). C'est ainsi que tout prestige en faveur d'une doctrine qui serait manifestement en opposition avec des vérités d'ordre rationnel ou philosophique, doit être réputé d'origine diabolique ; car Dieu, vérité absolue, ne saurait patronner l'erreur (2). Il en est de même de

1. « Le moyen infaillible de prouver qu'un prodige n'est pas diabolique sera donc d'établir qu'il est parfait de tout point. Un fait surhumain et extra-naturel qui ne présente, ni dans la fin qu'il réalise, ni dans l'objet qu'il met en scène, ni dans les agents qui l'opèrent, ni dans les circonstances qui l'accompagnent, ni dans les résultats qu'il produit, rien, absolument rien de louche, d'inconvenant, de faux, d'immoral, un fait de ce genre ne peut pas être diabolique. L'œuvre porte toujours la marque de l'ouvrier ; tout contact de l'enfer engendre une souillure ; regardez bien : Satan signe toutes ses œuvres ; sa signature est une infamie éclatante ou cachée. La haine de la vérité qui brûle son cœur lui inspire un irrésistible besoin de négation et de mensonge ; il ne peut pas ne pas mentir. L'horreur de la vertu qu'entretient en sa conscience la vue de sa propre dépravation, le pousse invinciblement à l'injustice et à l'abjection ; il ne peut pas ne pas souffler l'injustice et l'impureté ; le mépris de la vraie grandeur, qu'exaspère incessamment le souvenir immortel de son irrémédiable déchéance, le fait, malgré lui, insulter, blasphémer et maudire : il ne peut pas ne pas être impie. L'aversion insurmontable pour l'ordre et la dignité, qu'envenime le sentiment de sa difformité et de sa bassesse, l'entraîne inévitablement à l'extravagance et à la bouffonnerie : il ne peut pas ne pas être grimaçant et vil. » Gondal, *Miracle*, p. 109. — 2. « Ainsi tous les prodiges, invoqués et réalisés à l'appui du polythéisme, du

tout fait merveilleux qui serait contraire à la morale ou à la décence naturelles ou qui n'aurait que la portée d'une curiosité vaine et puérile (1) ; car Dieu, le bien par essence, ne saurait favoriser l'immoralité ni se prêter à d'indiscrètes expériences.

8. De là vient que Pascal a pu dire qu'il faut juger de la doctrine par les miracles et des miracles par la doctrine. Rien de plus juste, bien qu'on ait voulu y voir un cercle vicieux ou un paradoxe (2). Il faut, en effet, juger de la doctrine, donnée comme révélée, par le miracle ; dans ce cas, le vrai miracle, le miracle d'origine divine sert de signature authentique et de garantie absolue à la doctrine révélée. Inversement, la doctrine sert à distinguer et à qualifier le miracle : vraie et bonne, elle écarte son origine diabolique ; douteuse, futile ou mauvaise, elle décèle cette origine et le condamne.

9. Il est parfois des faits étonnants, dont l'origine divine n'apparaît pas avec une irrésistible évidence ; des doutes restent, ou du moins des hésitations ; cela a lieu dans certaines manifestations à caractères peu tranchés qui troublent l'esprit et le placent en face d'une énigme. C'est alors le cas, pour l'homme raisonnable, d'attendre un examen plus détaillé et, si rien de décisif n'apparaît, de s'abstenir de se prononcer ; quant au chrétien, il

panthéisme, du mahométisme, sont condamnés sans appel ni exception, par le seul fait de leur relation avec des théories incontestablement fausses en matière de religion. » Didiot, *Logique surn. obj.*, n. 280, p. 189.

1. « De ce chef encore, les miracles du paganisme indien ou gréco-romain, du mahométisme et de certaines sectes ténébreuses plus récentes sont nettement écartés du terrain de la saine apologétique : la raison voit trop bien qu'ils sont pour favoriser quelque désordre moral. » Didiot, *Logique surnat. obj.*, n. 281, p. 190. — 2. Par exemple, Larroque et Sully-Prudhomme.

n'a qu'à se confier à la sagesse prudente de l'Eglise. Il est aussi des cas, des phénomènes naturels en eux-mêmes, qui sont de vrais miracles, mais dont on ne peut avoir qu'une certitude morale qu'ils ont Dieu pour auteur. Très raisonnablement on peut être amené à conclure leur origine divine pour trois motifs différents : « et parce que l'examen des circonstances révèle clairement la non-intervention des créatures, rendant par là même évidente l'intervention du Créateur ; et parce que l'éclat des prodiges déjà accomplis par le thaumaturge, rejaillissant sur l'œuvre extraordinaire que nous avons déjà sous les yeux, en fait ressortir le caractère divin, autant et peut-être mieux que l'examen attentif des circonstances de l'œuvre elle-même ; et parce que l'Eglise, juge prudent, éclairé, sincère, déclare, après l'avoir constatée, la divinité du fait en question. De ces trois moyens d'arriver au vrai, le plus sûr et le plus court est bien certainement le troisième. Consulter l'Eglise, quoi de plus simple ! S'en rapporter à l'Eglise, quoi de plus raisonnable ! Elle a si sagement déterminé les règles qui permettent de discerner sûrement les vrais miracles ; elle les applique avec une si judicieuse maturité ; elle ne se prononce qu'après un si minutieux examen ; elle est si lente à proclamer les merveilles que le Christ opère à sa gloire, en faveur de ses œuvres et de ses enfants (1) ! »

IV. Valeur démonstrative du miracle

1. Le miracle n'est pas une fin en soi, il n'est qu'un moyen, un argument, dont Dieu se sert dans

1. Gondal, *Miracle*, p. 119.

un but déterminé. Ce n'est pas seulement pour faire connaître quelques-unes de ses perfections, c'est surtout pour prouver la révélation qu'il communique directement à ses mandataires de choix et que, par eux, il fait transmettre au genre humain. Or, prouver, c'est éclairer un fait ou une vérité de manière à les rendre visibles ; c'est aussi éclairer l'intelligence de manière à la rendre clairvoyante. La force probante va à démontrer quelque chose, à persuader quelqu'un ; parfaite, la démonstration produit l'évidence, et la persuasion la certitude. Que fait donc le miracle ? Produit-il l'évidence ? donne-t-il la certitude ?

2. C'est la prétention de certains rationalistes que les miracles ne prouvent rien, parce que, s'ils ont une valeur démonstrative en faveur de la révélation chrétienne, ils doivent l'avoir également en faveur de toute autre religion ; mais c'est une prétention absolument insoutenable. Elle repose, en effet, sur une assimilation erronée des prestiges merveilleux avec le miracle proprement dit, et dont nous avons déjà fait justice. Qu'on allègue donc tant qu'on voudra les prodiges de Zoroastre, de Bouddha ou de Mahomet, les phénomènes bizarres du paganisme gréco-romain et les faits non moins stupéfiants des derviches ou des fakirs, tous ces faits fussent-ils avérés, et tous sont loin de l'être, de l'aveu même d'historiens compétents et de critiques sans préjugés (1),

1. « Sur la biographie de Zoroastre, on ne connaît rien de positif ; son existence même a été révoquée en doute, bien qu'il nous ait été transmis grand nombre de légendes concernant sa naissance, sa tentation et ses miracles. » Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, p. 232. « Le plus ancien document concernant la vie de Bouddha, le Lalita-Vistara, est un livre sanscrit d'une date et d'une autorité inconnues, composé probablement au Népâl, par quelque bouddhiste qui vivait entre les années 600 et 1000 après la mort de Bouddha. Comme

ils n'en seraient pas moins condamnés pour leur origine suspecte et sans valeur aucune en faveur de personnages ou de systèmes religieux, dont la raison réprouve l'erreur notoire ou les vices secrets. Il n'y a là aucune parité possible. Les miracles racontés dans la Bible, notamment les miracles évangéliques, ont une tout autre autorité : consignés par des témoins oculaires ou auriculaires, annoncés par les apôtres et avoués même par les adversaires, racontés aussi en partie par des historiens profanes des premiers siècles, scellés enfin par le témoignage suprême du sang, ils se présentent à nous avec une certitude qui s'impose et aussi avec une force probante dont il reste à déterminer la nature.

3. Constatons d'abord que le miracle ne prouve pas la vérité intrinsèque de la révélation. Car « les choses de la foi dépassant la portée de la raison humaine, il n'est pas possible d'en faire l'objet d'une démonstration rationnelle ; il faut qu'elles soient prouvées par l'argument de la puissance divine ; de telle sorte qu'en voyant un homme accomplir des œuvres qui ne sont possibles qu'à Dieu, on demeure persuadé que ses dires sont aussi divins que ses actes, comme on croit sans hésiter,

document pour le bouddhisme primitif, il est à peu près de la même valeur que le serait un poème du moyen âge pour les faits de l'Evangile. » Rhys-David, dans les *Hebert Lectures*, 188?, p. 197-198. Quant à Mahomet, lui-même en fait l'aveu dans le Coran (xvii, 91-99), il ne voulut point recourir aux miracles ; mais on lui en prête, et leur récit remplit la *Sounna*. « Les avoir lus, dit M. Gondal (*Miracle*, p. 166), c'est être fixé à jamais sur la valeur intellectuelle et morale d'hommes assez dépourvus de sens et de pudeur pour imaginer de pareils exploits ou simplement pour les prendre au sérieux. » Toute proportion gardée, il convient d'en dire autant pour tous les faits prodigieux anciens ou récents, qui se passent dans les sectes ou chez les infidèles : ou ils sont faux, ou ils ne signifient rien, si ce n'est parfois quelque intervention diabolique.

en voyant aux mains de quelqu'un une lettre portant le sceau du roi, que ce qui est renfermé dans cette lettre est l'expression fidèle du vouloir royal (1). »

4. Le miracle prouve du moins avec évidence le fait ou l'existence de la révélation. Dieu, il est vrai, aurait pu directement faire connaître à chaque homme les vérités et les ordres qu'il entend proposer à son intelligence et imposer à sa volonté. Il ne l'a pas voulu. Connaissant bien la nature humaine, pour l'avoir créée, et sachant qu'en vertu de la loi de sa vie intellectuelle, c'est par la parole que l'homme, fait pour la société, parvient naturellement à la connaissance de la vérité, il a préféré se choisir quelques représentants auprès de l'humanité pour lui notifier ses pensées et lui intimer ses ordres. Mais, ce faisant, il a dû investir ses mandataires de son autorité propre. Car un homme n'est qu'un homme. Le premier venu peut se dire envoyé de Dieu et prétendre parler en son nom. Comment le croire sur parole ? Qui assure qu'il n'est pas victime d'une illusion ou qu'il ne cherche pas à exploiter la crédulité publique ? Où sont ses preuves ? Car, de toute nécessité, il en faut, et d'éclatantes, et d'irrécusables, surtout en face de vérités inaccessibles à la raison et de devoirs supérieurs à ceux que dicte d'ordinaire la conscience ; sans quoi, vaine est sa parole et stérile son action.

Mais que cet homme appuie sa parole sur de vrais miracles, manifestement il parle au nom de Dieu. Le miracle est sa caution, sa garantie, la marque authentique, la lettre de créance de Dieu. Or, il peut le faire, soit d'une manière explicite, soit d'une manière implicite : explicitement, en autorisant sa

1. S. Thomas, *Sum. theol.*, III, Q. XLIII, a. 1.

mission par le miracle qu'il va opérer ou par ceux qu'il a déjà opérés et auxquels il fait appel ; implicitement, en laissant à ses auditeurs le soin de conclure eux-mêmes de la manifestation éclatante de ses œuvres à l'origine divine de son enseignement. Car Dieu, qui est la vérité même, ne peut appuyer que la vérité ; d'aucune façon, il ne saurait autoriser son représentant légitime à induire les autres en erreur; ses attributs l'empêchent d'intervenir par le miracle en faveur du plus léger mensonge ou du moindre mal. C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'ont toujours opéré les thaumaturges, Moïse et les prophètes dans l'Ancien Testament, Notre Seigneur et les Apôtres dans le Nouveau. Le miracle est donc une preuve démonstrative, parfaitement recevable ; il prouve que Dieu a réellement parlé; que Dieu, en parlant, ait dit la vérité et que dès lors il ait droit à notre docile assentiment, c'est la conclusion logique qui s'impose à notre raison.

5. C'est la conclusion logique, disons-nous ; mais combien qui se refusent à la tirer ! Tant il est vrai que la démonstration et la persuasion diffèrent ! que l'évidence externe ne produit pas toujours la conviction interne ! Il y a toujours des irréductibles (1). Du moins les âmes droites et pures, les

1. « Le miracle projette sur les choses de la religion ses clartés divines. Pourrai-je me soustraire à l'évidence qu'il leur communique ? Oui, sans aucun doute, si, par ma faute, j'ai perdu la faculté de voir les choses de l'âme ; oui encore, si, de parti pris, je refuse de tourner mes regards du côté d'où vient la lumière ; oui, toujours, si, volontairement et pour échapper à ce jour qui m'importune, je demande aux passions de faire artificiellement la nuit autour de mon âme ; non, certainement, si j'ai conservé, avec le respect des droits de Dieu, le désir de les mieux connaître, pour en faire pratiquement la règle de ma vie. Le philosophe athée, matérialiste ou pantheiste, atteint de cécité religieuse, passera sans les voir devant les

esprits sincères et amis de la lumière, se laissent toucher. En voyant un miracle, spontanément ils disent : Dieu est là ; il n'y a plus qu'à savoir ce qu'il veut ; notre devoir impérieux est d'obéir Telle est l'histoire de toutes les conversions. « J'ai bien longtemps douté des miracles, écrivait Louis Veuillot, et maintenant que j'y songe, je ne sais vraiment pas comment je m'y prenais pour cela ; car rien ne me paraît plus facile à croire. Quoi de plus naturel, de plus conforme à la miséricorde divine, que ces éclatants prodiges, qui viennent, à de fréquents intervalles, récompenser une foi vive, ou ranimer dans les cœurs bons et naïfs la foi ébranlée. Dieu, dans sa bonté, se montre à tous, selon qu'ils le peuvent voir ; il ne se cache qu'à l'orgueil, le plus horrible des crimes, la pire espèce de toutes les impiétés, à l'orgueil qui a créé l'enfer. Mais le cœur simple voit de ses yeux, touche de ses doigts, sent au contact de son cœur, le maître qu'il veut servir et glorifier (1). »

6. En revanche, plus nos contemporains regimbent contre le miracle, plus ils inclinent vers la crédulité. On connaît la fascination qu'exercent les sciences occultes, ainsi que les expériences qui se poursuivent dans les cliniques et les salons. Séan-

faits les plus évidents qui attestent l'existence et l'intervention de Dieu. Le déiste, égaré par l'orgueil, refusera de les examiner, craignant comme Rousseau que la vue d'un miracle, au lieu de le rendre croyant, ne le rende fou. Le libertin, aveuglé par ses préjugés, inventera mille prétextes pour se persuader que la lumière qui l'éblouit n'est qu'un jour factice, et, quand la fumée des passions l'aura enveloppé d'un manteau de ténèbres, il se flattera d'avoir supprimé le soleil. Pour toutes ces âmes mortes ou malades, incapables de voir ou désireuses de ne pas voir, l'argument du miracle est sans valeur. » Gondal, *Miracle*, p. 152.

1. *Pélerinage en Suisse*, t. 1, p. 153.

ces de spiritisme, d'hypnotisme, de suggestion, combien de faits ne révèlent-elles pas ! Et s'il est permis parfois de soupçonner l'illusion ou l'imposture, il est pourtant des témoignages qui méritent créance. Qu'en conclure? « La pensée ne saurait venir à un croyant sincère de chercher Dieu dans des amusements de salon ou des expériences de clinique. Des innombrables phénomènes étudiés par les savants sous les noms d'hypnose, de suggestion, de spiritisme, etc., beaucoup sont d'apparence naturelle, plusieurs portent des signes d'une provenance diabolique, pas un ne révèle une céleste origine ; pas un qu'un théologien puisse être tenté de prendre pour un vrai miracle (1), » pas un, ajouterons-nous, qui puisse contrebalancer la force probante du miracle (2).

1. Gondal, *Miracle*, p. 175. — 2. C'était une doctrine incontestée jusqu'ici, fermement et constamment professée par la tradition, que les miracles opérées par Notre Seigneur sont avant tout, dans leur réalité objective, des témoignages formels et des preuves irrécusables de l'origine et de la mission divine du Christ. Ils constituent tout d'abord des motifs de crédibilité. Qu'après cela ils signifient aussi une réalité spirituelle, pas d'inconvénient. Mais les réduire à n'être que le symbole d'une doctrine ou d'une vérité à professer, c'est la prétention excessive de la nouvelle école d'apologétique. M. Loisy va même jusqu'à refuser toute réalité historique aux miracles rapportés par saint Jean. M. Laberthonnière admet l'authenticité des miracles du Christ, mais il ne veut y reconnaître que le signe d'un mystère, d'une doctrine. Une telle théorie ruinerait le fondement rationnel de notre croyance; car, à rejeter la valeur apologétique du miracle, telle que l'a toujours comprise l'Eglise, notre foi ne s'appuierait plus sur un motif préalable absolument certain, qui lui serve de justification. La vérité est que la valeur apologétique du miracle reste primordiale et l'emporte, sans l'amoindrir, sur la valeur symbolique. Voir plus haut, p. 48, la proposition récemment condamnée.

V. Doctrine catholique sur le miracle

1. L'enseignement de l'Eglise sur le miracle se trouve résumé dans le troisième chapitre de la Constitution *Dei Filius*, du concile du Vatican, et dans deux canons de ce même chapitre. « Néanmoins, dit le concile, afin que l'hommage de cette foi fût d'accord avec la raison, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins, et surtout des miracles et des prophéties, qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. C'est pourquoi soit Moïse et les prophètes, soit surtout le Christ, Notre Seigneur lui-même ont fait de nombreux et très manifestes miracles et prophéties. Et nous lisons des Apôtres : « Pour eux, étant partis, ils prêchèrent en tous lieux, le Seigneur travaillant avec eux, et confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient (1). » Il est aussi écrit : « Et ainsi a été confirmée pour nous l'Ecriture prophétique, à laquelle vous faites bien de prêter attention, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur (2). »

Canon 3 : « Anathème à qui dirait que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et par conséquent que les hommes ne doivent être amenés à la foi que par une expérience interne et personnelle ou par une inspiration privée. »

1. *Marc.*, XVI, 20. — 2. II *Petr.*, I, 19. *Const. Dei Filius*, c. III, § 2.

Canon 4 : « Anathème à qui dirait qu'il n'y a point de miracles possibles, et que par conséquent tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Ecriture, doivent être rejetés comme des fables et des mythes ; — ou bien que les miracles ne peuvent jamais être connus avec certitude et qu'ils ne fournissent pas une preuve véritable de l'origine divine de la religion chrétienne. »

2. D'après le texte de cette Constitution, il est d'enseignement catholique : 1° que le miracle est *un fait divin* ; le concile ne dit rien du rapport de ce fait avec l'ordre du monde ; — 2° que ce fait est *sensible*, au moins sous un certain rapport, puisqu'il doit servir de *signe* et *d'argument* à la révélation ; — 3° que, parmi les faits divins destinés à prouver la révélation, il faut placer en tête le miracle, fait d'ordre physique, et la prophétie, fait d'ordre intellectuel, d'où il suit que le concile distingue le miracle de la prophétie ; — 4° que le miracle fait ressortir la toute-puissance de Dieu ; — 5° qu'il est un *signe très certain et approprié à l'intelligence de tous ;* — 6° et que, pour ce motif, Moïse, les prophètes, Notre Seigneur et les Apôtres, mais surtout Jésus, ont fait des miracles.

3. D'après les canons, il est de foi catholique : 1° que la révélation divine peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et donc par des miracles ; — 2° que le miracle est *possible* ; il faut cependant remarquer que la première partie du canon 4 est susceptible de deux interprétations : fait-il tomber l'anathème simplement sur ceux qui nient *la possibilité* du miracle ? ce sens serait plus conforme à *l'esprit* du texte ; ou bien sur ceux qui nient d'abord cette possibilité et qui en conséquence traitent de fables et de mythes tous les récits scripturaires ? Ce sens serait plus conforme à la

lettre du texte. Dans le premier cas, la possibilité du miracle serait une vérité de foi catholique ; dans le second, elle ne serait qu'une vérité très proche de la foi catholique ; — 3° que le miracle est *discernable*, puisqu'il peut être connu avec certitude ; — 4° que le miracle est *probant*, puisqu'il fournit une preuve véritable de l'origine divine de la religion chrétienne ; — 5° que le miracle est *démonstratif*, puisque la révélation divine peut devenir croyable par des signes extérieurs, et *persuasif*, puisque la prétention protestante, que l'homme ne peut être amené à la foi que par la seule expérience intérieure ou par l'inspiration privée, est condamnée.

1. **Miracle, Nature et histoire.** — « La négation du surnaturel dans l'histoire est, selon toute apparence, la négation de la loi de l'histoire, et la négation du surnaturel dans la nature, sans ombre d'hésitation ni de doute, la négation de la liberté de Dieu... De même que l'hypothèse de la stabilité des lois de la nature est la condition d'avancement de la science, ainsi l'hypothèse de la Providence est la condition d'intelligibilité de l'histoire. C'est ce qu'on appelle le « surnaturel général, » en dehors duquel nous ne pouvons seulement concevoir l'enchaînement des effets et des causes, ni même ce que ce sont que des effets et que des causes ; et l'histoire n'est plus qu'un chaos, *rudis indigestaque moles,* une succession irrégulière et désordonnée de mouvements inutiles, une agitation tumultueuse et vaine, l'illusion passagère, la *Maya* des philosophes de l'Inde, le rêve que nous continuons sans savoir quand il a commencé, ni s'il finira, ni pourquoi nous le rêvons. Mais à la lumière du surnaturel, tout s'éclaire ! La vie de l'espèce prend un sens ! l'histoire de l'humanité s'organise ! Et nous nous développons enfin, au sein de la nature indifférente ou hostile, comme un empire dans un empire, sous une loi qui participe de la divinité de son auteur. — Mais, s'il est vrai qu'ainsi Dieu demeure le « maître de l'heure, »

comment méconnaîtrions nous que sa Liberté fait partie de sa définition ? et qu'en conséquence, de nier le surnaturel, c'est exactement la même chose que de nier Dieu ? Voilà ce qu'il faut bien voir. Je ne suis pas de ceux qui croient qu'on ne fait pas au scepticisme sa part, et, au contraire, c'est peut-être en cela que consiste toute la critique : affirmer quand il le faut, et douter quand il le faut. Je ne discute pas non plus l'authenticité de tel ou tel miracle en particulier ; j'en laisse le soin à l'exégèse, vous savez maintenant en quel sens et à quelles conditions. — Mais ce que je dis, c'est que l'affirmation du surnaturel est inséparable de l'affirmation de l'existence de Dieu. Le Dieu d'Epicure et de Lucrèce,

Au fond de son azur immobile et dormant,

dépossédé du droit d'intervenir dans son œuvre et devenu l'esclave de sa création, n'est pas un Dieu, mais le contraire d'un Dieu. J'en dis autant du Dieu de Spinoza, s'il se définit par son immanence à son œuvre, et par l'impossibilité, non seulement pour nous, mais pour lui-même, de s'en séparer et de s'en distinguer. Mais si nous y voyons clair, la notion du surnaturel conditionne la notion de Dieu ; ou encore l'idée de Dieu n'a de réalité, de signification même, que dans la catégorie du surnaturel. Dieu se manifeste par la liberté qu'il a de défaire les liens où notre courte science essaye de l'emprisonner ; et il faut renoncer à s'entendre quand on parle, ou il faut convenir que, de tous les attributs par lesquels nous essayons de le caractériser, il n'y en a pas un qui lui soit plus essentiel que celui de sa liberté. La liberté de Dieu, c'est son essence même, puisqu'enfin ce n'est qu'un autre nom de sa toute-puissance ; et quand on affirme le surnaturel, on affirme tout simplement que la nature et l'humanité, qui ne sont pas leur propre cause, ne sont pas davantage à elles-mêmes leur loi et leur fin. L'homme en a-t-il vraiment jamais douté ? » Brunetière, *Les difficultés de croire,* conférence faite à Amsterdam, le 9 mai 1904.

2. Raison du miracle. — « Au point de vue de sa

finalité, de sa raison d'être, de son but, le miracle n'est pas un *blâme* jeté par Dieu sur la création, comme si elle était manquée en certains points et démandait à être corrigée par une intervention préternaturelle. — Ce n'est pas non plus un acte de *repentir* du Créateur reprenant le monde en sous-œuvre et lui donnant des suppléments dont il aurait eu primitivement grand besoin. — Ce n'est pas davantage un acte de *réparation*, comme si quelque faute, quelque crime originel, avait altéré la constitution cosmique antérieure. — Enfin ce n'est pas un acte de *caprice* ou de *hasard*, comme si nulle raison plausible n'avait présidé à sa production et ne pouvait lui être assignée. Aucune opération divine, surtout préternaturelle ou surnaturelle, ne saurait être que pleinement et profondément sage. — Le miracle étant avant tout une communication *d'être* et de *mouvement* plus sublimes que dans l'ordre naturel, il a pour suprême raison déterminante la glorification extérieure et accidentelle de Dieu mieux manifesté et mieux connu, plus estimé, plus aimé et mieux loué. — Si la création fut possible parce qu'elle était *à la gloire de Dieu*, le miracle est plus possible encore, parce qu'il est *à une plus grande gloire de Dieu*. — Le miracle étant destiné à amplifier notre perfection intellectuelle par une plus claire connaissance de Dieu, notre perfection morale par un plus grand amour de Dieu, notre éternelle béatitude par une plus intime union, dès cette vie, avec Dieu, il a pour raison secondaire la *bonté divine envers nous*. — Le miracle étant objectivement un complément d'être et de mouvement pour l'univers entier, et conséquemment un rapprochement marqué de celui-ci avec son auteur, il a pour raison secondaire aussi *l'amour du Créateur pour les créatures*. » Didiot, *Logique surnat. object.*, Paris, 1892, n. 200-201, p. 138-139.

3. **Preuve que donne le miracle.** — « Dieu est la vérité, la vérité sans ombre, ce qu'il garantit est vrai, ce qu'il signe est authentique, son témoignage est irrécusable. Le miracle, œuvre divine et témoignage divin, est un argument sans réplique ; c'est la lumière divine

tombant d'aplomb sur les hommes ou sur les choses désignées par le thaumaturge ; et cette illumination d'en haut rend tout ce qui se trouve sous son rayonnement, non seulement clair, mais évident, mais éblouissant. Oui, le miracle donne l'évidence, non pas l'évidence intrinsèque qui ouvre le fond et explique le pourquoi des choses, mais l'évidence extrinsèque qui, en éclairant les surfaces et en délimitant les contours, met hors de toute contestation l'existence de ce qu'affirme l'envoyé divin, et nous permet de le saisir sans le comprendre. Même après un miracle accompli en faveur d'un prophète, je puis ne pas pénétrer le sens mystérieux de la vérité qu'il annonce, mais le fait de la révélation est hors de toute contestation possible... Le miracle n'étant qu'un témoignage ne peut établir qu'un fait, sans en donner la raison ; mais ce témoignage étant divin, le fait est certain, d'une certitude inébranlable. » Gondal, *Miracle*, p. 150-151.

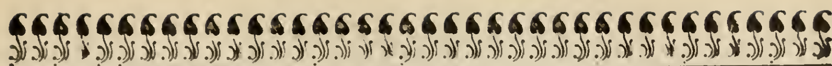
« Le miracle est le véritable pivot de la religion chrétienne. Ni dans la personne de ses prophètes, ni dans la personne de son Fils, Dieu n'a essayé de « démontrer » par des raisonnements quelconques la possibilité des vérités qu'il enseignait ou la convenance des préceptes qu'il intimait au monde. Il a parlé, il a commandé ; et comme garantie de sa doctrine, comme justification de son autorité, il a opéré le miracle. Il ne nous est donc en aucune façon permis d'abandonner ou d'affaiblir, en le reléguant au second plan, un ordre de preuves qui occupe le premier rang dans l'économie et dans l'histoire de l'établissement du christianisme... Le miracle, qui appartient à l'ordre des faits, est infiniment plus probant pour les multitudes que tous les autres genres d'arguments ; c'est par lui qu'une religion révélée s'impose et se popularise. Si vous laissez debout la notion du miracle, la possibilité du miracle, vous ouvrez la porte au surnaturel qui entrera avec un cortège de preuves invincibles. Au contraire, si vous supprimez le miracle, vous ôtez au surnaturel son garant efficace, son témoin nécessaire, vous transportez la question du domaine historique dans le domaine métaphysique. Là, le philosophisme aura beau jeu. » C[al] Pie,

Troisième instruction synodale, œuvres, t. v, p. 106, 108.

4. Le miracle, démonstration non nécessitante. — « Quand nous disons que la force démonstrative du miracle est rigoureuse, nous ne disons pas qu'elle obtient toujours son effet ; quand nous disons qu'elle est universelle, nous ne disons pas que tout le monde l'accepte. Le miracle est une démonstration rigoureusement universelle, mais ce n'est pas une démonstration nécessitante. Dieu nous éclaire, mais il ne nous brutalise pas ; en demandant notre foi, il respecte notre liberté. L'homme demeure donc tout entier en face des prodiges, avec ses préjugés, ses faiblesses, ses dépendances, ses frayeurs et surtout ses passions. S'il n'est pas convaincu, n'en accusez que lui et non les preuves qu'on lui donne. Les païens ont résisté : mais leur vie facile et toute à la volupté les retenait captifs. Les Juifs ont résisté : mais ils étaient aveuglés par le préjugé d'un Messie conquérant et maître de la terre ; ils subissaient la domination jalouse d'un Sacerdoce, dont le pouvoir et la haine leur causaient de mortelles frayeurs. Les scribes, les pharisiens, les princes des prêtres ont résisté : mais leur orgueil, plus fort que l'évidence, leur faisait craindre la perte du prestige et de l'influence dont ils abusaient. Le plus grand nombre a résisté : mais le plus grand nombre a obéi à la voix de la passion... Ah ! où en serions-nous, si nous jugions la valeur des preuves à l'effet qu'elles produisent ? Ne savez-vous pas que chaque jour des millions de lecteurs se laissent prendre aux niaiseries des feuilles publiques, et des in-octavo que met au monde l'intempérante paternité de nos sophistes ? Il n'est pire sourd que qui ne veut pas entendre, et jamais je n'ai été mieux convaincu de la justesse de ce proverbe, que lorsqu'il s'est agi de démontrer les vérités religieuses. Un jour, un esprit fort conversait avec moi. Comme il avait admis certains principes, je l'amenai à reconnaître une contradiction dans sa conduite, et lui dis le plus poliment du monde : « Mon ami, vous n'êtes pas logique. » — « Eh ! répliqua-t-il, je me moque bien de votre logique ! » — Je l'avoue, tous les arguments que j'avais pris

tant de peine à entasser sur sa tête croulèrent devant celui-là, et ce beau raisonneur put se flatter, à mon silence, de m'avoir vaincu, et ma cause avec moi. » Monsabré, *Conférences de saint Thomas d'Aquin*, Conf. XXVI, Paris, 1866, t. II, p. 189-190.

5. **Dieu peut-il intervenir dans le monde?** — « Je ne vois qu'une seule loi naturelle qui puisse être mise en échec par le miracle, mais c'est à la condition qu'elle existe. Je veux parler d'une loi de *non-intervention* interdisant à Dieu de reparaître dans la demeure qu'il a créée, d'agir dans le monde qu'il a doté primitivement d'existence, de substance et de mouvement. Or, qui me démontrera jamais l'existence de cette loi fameuse ? Sera-ce un philosophe, armé de principes métaphysiques prouvant clairement qu'un ouvrier ne doit plus s'occuper de son œuvre, un peintre de son tableau, un maître de son disciple, un père de son enfant ? Eh bien ! ce philosophe déraisonnerait. — Sera-ce un théologien, au nom de l'infinie perfection de Dieu ? Mais, si cette perfection ne l'a pas empêché de produire la terre et les hommes, par quel sophisme puissant viendra-t-elle lui interdire de les gouverner, de les visiter, de les appeler et de leur parler ? — Sera-ce un naturaliste, sous prétexte de respecter la machine cosmique, si admirable et si délicate ? Mais l'horloger et le mécanicien savent fort bien mettre une montre à l'heure et un compteur au point, et donner au moteur qu'ils ont fabriqué le secours supplémentaire de la célèbre « chiquenaude » des cartésiens, sans déranger ni briser quoi que ce soit... Dieu n'est nullement enchaîné par les lois cosmiques. Il n'en est pas le captif parce que c'est lui qui les a faites pour ses créatures, et non lui qui les a subies ou se les ait imposées. Il serait bien le maître de les supprimer ou de les suspendre, s'il en avait le désir. Mais il ne va pas si loin : il se contente de se mêler, quand il a des raisons pour cela, parmi les moteurs actuels du cosmos. Il est intervenu seul, à l'origine, pour les créer et se manifester en eux ; et parfois encore il intervient pour se manifester parmi eux. » Didiot, *Logique surn. object.*, n. 197, p. 135-136.



Leçon IIIe

La Prophétie

I. *Sa nature.* — II. *Sa possibilité.* — III. *Sa valeur démonstrative.* — IV. *Le prophétisme.*

Ici, comme pour le miracle, mais avec aussi peu de succès, quoique toujours poussé par la même préoccupation d'éluder le surnaturel, le rationalisme a mené une campagne acharnée ; il a dénaturé la prophétie, l'a déclarée impossible, inexistante et sans valeur (1). C'est qu'en effet s'il y a des prophéties authentiques et authentiquement réalisées, le bon sens et la logique veulent que Dieu soit intervenu dans l'histoire, et que l'Eglise porte en elle-même la preuve certaine de son origine divine. Cela se comprend ; car un événement futur,

1. BIBLIOGRAPHIE : S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, Q. CLXXI-CLXXIV ; Monsabré, *Conférences de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1866, Conf. XI-XX, t. I. ; Le Hir, *Les prophètes d'Israël*, réponse à A. Réville, dans *Etudes bibliques*, Paris, 1869, t. I ; Vigouroux, *Manuel biblique*, 4e édit., Paris, 1885, t. II ; Brugère, *De vera religione*, Paris 1873 ; Cal Meignan, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1893 ; de Broglie, *Les nouveaux historiens d'Israël*, dans le *Correspondant*, 1888, t. CXIV, CXV ; Didiot, *Logique surnaturelle objective*, Paris, 1892, théor. XXXI-XXXII, XL ; Brucker, *L'époque des prophètes*, dans les *Etudes*, 1892, t. LVI ; 1893, t. LIX ; S. Justin, *Apolog.*; I, 53 ; *Dialogue avec Tryphon;* La Luzerne, *Dissertation sur les prophéties*, dans le *Scripturae Sacræ cursus completus*, de Migne, t. XVIII ; Vacant, *La constitution Dei Filius*, Paris, 1895, t. II ; les récents traités de théologie et les apologies du christianisme ; Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, p. 532-560.

contingent et libre, ne saurait être connu que de Dieu et de ceux à qui Dieu a bien voulu le révéler. Si donc un homme affirme et prouve qu'il possède cette connaissance de l'avenir et la formule publiquement, il n'a pu y être autorisé que par Celui qui sait tout ; et si l'événement survient tel qu'il a été annoncé d'avance, manifestement Dieu est là. Impossible d'échapper à cette conclusion.

Cette conclusion s'imposerait, n'y eût-il qu'une seule prophétie ; mais à combien plus forte raison s'impose-t-elle si, au lieu d'une seule, il s'en rencontre toute une série, de date et d'origine diverses, convergeant vers le même but, se complétant par une accumulation de détails plus abondante et de plus en plus précise ! Or, tel est justement le cas, relativement au Messie et au Christianisme.

Aussi, pour infirmer la valeur d'une telle preuve, que n'a-t-on pas imaginé ! A quelles hypothèses, à quels sophismes n'a-t-on pas recouru ! La tactique rationaliste est toujours la même, ses procédés ne varient pas. Les textes sont là pourtant ; ils sont consignés dans un document public, officiellement arrêté par l'autorité juive, puis traduit en grec par les Septante, près de trois siècles avant notre ère. On n'a donc qu'à les consulter pour constater l'antériorité et connaître le contenu des prophéties. Vient ensuite l'histoire évangélique, consignée elle aussi dans un document officiel et public qui, même dans l'hypothèse la plus défavorable, remonte au moins à la fin du second siècle, et qui atteste la réalisation des prophéties messianiques. Quoi de plus probant aux yeux de tout homme de bonne foi !

Mais ce n'est pas ainsi que l'entend le rationalisme. Les textes prophétiques, c'est son droit, il les soumet à une critique rigoureuse. S'ils peuvent

s'interpréter avec assez de vraisemblance, sans qu'il soit nécessaire de supposer une intervention surnaturelle, il les admet. Au contraire, restent-ils irréductibles à toute explication naturelle, il les frappe d'exclusive, en les déclarant écrits après coup, interpolés, apocryphes. Et ainsi, contre le dogmatisme qu'il reproche à l'Eglise, mais qui se tient et qui se justifie en toute rigueur de logique, il dresse un autre dogmatisme, dont le défaut est de partir d'une hypothèse *a priori*, celle de la non-existence du surnaturel, et de procéder arbitrairement à l'encontre des faits les mieux avérés pour aboutir à un système, qui n'a même pas le mérite de la vraisemblance et qui est manifestement insuffisant à résoudre le problème.

L'Eglise n'a pas à craindre la critique, l'exégèse, la psychologie ou l'histoire. Dès son apparition, elle a donné les preuves de son institution divine ; et l'une de ces preuves est celle de l'accomplissement des prophéties. Les Apôtres l'esquissent largement, les Pères agrandissent encore le cadre et précisent certains détails ; les scolastiques la font valoir avec la rigueur de leur logique ; Pascal la déclare décisive. Mais depuis le XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours, le rationalisme n'a cessé de la battre en brèche. Rien d'étonnant dès lors que le concile du Vatican l'ait rangée, avec celle des miracles, parmi les faits divins qui servent à la révélation de preuve extérieure très certaine et appropriée à l'intelligence de tous (1). Il importe donc, pour répondre au rationalisme, de dire quelle est la nature de la prophétie, d'en montrer la force probante.

1. *Constit. Dei Filius*, C. III, § 2.

I. Nature de la prophétie

1. Prophète vient de προφήτης, terme grec, dont se sont servis les Septante pour traduire les mots hébreux *Rôéh*, *Khôzéh*, qui signifient *Voyant* (1), ou *Nâbi*, qui signifie *Inspiré*. Le Nâbi, au sens usuel et étymologique du mot, est l'inspiré de Dieu, celui qui fait connaître une révélation divine, quel qu'en soit l'objet ; au sens restreint, celui qui révèle l'avenir. Le Prophète signifie de même, au sens large, celui qui parle pour un autre, et, au sens restreint, celui qui prédit l'avenir.

2. Dans ce sens restreint, le seul à retenir ici, la prophétie peut se définir : La connaissance certaine et la prédiction d'événements futurs, qui ne peuvent être connus naturellement. Avant d'être une prédiction, la prophétie est une *connaissance*, communiquée par Dieu au prophète par l'intermédiaire des sens, de l'imagination ou de la raison ; une connaissance *certaine*, dont le prophète ne peut douter. Quand le prophète, dans une illumination ou une vision rapide, aperçoit tel fait qui n'est pas encore mais qui sera, il a conscience qu'il n'est pas le jouet d'une illusion, il est certain d'avoir bien vu.

3. Que voit-il ? — Des événements éloignés de lui dans un avenir plus ou moins lointain, que rien, dans le jeu prodigieusement varié et mêlé des causes contingentes et des agents libres, ne permet de prévoir ou de soupçonner, et qui échappent à la puissance intellectuelle de toute intelligence créée, homme ou ange. C'est donc de Celui qui sait tout qu'il a dû en recevoir notification ; Dieu seul, en effet, peut soulever un coin du voile qui cache l'avenir et faire entrevoir ce qui sera librement un

1. I *Reg.*, IX, 9 ; *Amos.*, VII, 12.

jour. La prophétie implique donc d'abord une *révélation*.

4. Mais elle implique aussi une *mission spéciale*. Car, ce n'est pas pour lui que le prophète reçoit une telle faveur, c'est pour les autres ; ce qu'il apprend ainsi surnaturellement, c'est afin de le manifester autour de lui. Il n'est pas seulement un confident de Dieu, il a de plus un rôle à jouer, un mandat à remplir, qui est précisément de publier sa confidence. Voilà donc le double élément constitutif de la prophétie : c'est une connaissance de l'avenir par révélation, et une prédiction par ordre divin de cet avenir (1). Le prophète connaît l'avenir, tel que Dieu le lui a révélé, et il l'annonce parce que Dieu l'y oblige (2). Le faux prophète, au contraire, n'a ni révélation, ni mission ; il agit sans mandat ; sa parole est mensonge (3).

5. Pour instrument de sa volonté, Dieu prend qui il lui plait : un pâtre près de son troupeau, un paysan qui laboure ou émonde ses oliviers, aussi bien qu'un prêtre ou un roi. Son choix, essentiellement libre, ne requiert dans celui qui en est l'objet, aucune disposition naturelle d'ordre physique, intellectuel ou moral ; il s'affirme souverainement,

1. « Je leur susciterai d'entre leurs frères un prophète tel que toi ; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui commanderai. » *Deut.*, XVIII, 18. — 2. Cf. *Isaie*, VI, 9 ; *Jérémie*, I, 7-10 ; *Ezéchiel*, II, 3-4 ; etc. — 3. Le rôle du faux prophète est nettement caractérisé dans la Bible. « Le prophète qui osera prononcer en mon nom une parole que je ne lui aurai pas commandé de dire, ou qui parlera au nom d'autres dieux, ce prophète mourra. » *Deut.*, XVIII, 19. « Et Jéhovah me dit : C'est le mensonge que les prophètes prophétisent en mon nom ; je ne les ai pas envoyés ; je ne leur ai point donné d'ordre, et je ne leur ai point parlé. Visions mensongères, vaines divinations, imposture de leur propre cœur, voilà leurs prophéties. » *Jerem.*, XIV, 14 ; cf. *Jerem.*, XXVII, 15 ; *Ezech.*, XLII, 6 ; etc.

sans mécanisme ni rite d'aucune sorte ; il éclate soudain, rapide comme un rayon lumineux ou comme un éclair fulgurant ; et il s'impose d'autorité. Ce n'est pas à dire qu'il soit capricieux et sans motif ; car Dieu, sagesse infinie, sait très bien ce qu'il fait : il a ses raisons, qui parfois nous échappent, mais qui parfois aussi laissent entrevoir certaines affinités mystérieuses qui, sans créer un droit quelconque chez le prophète, prouvent néanmoins une providentielle harmonie. Son choix fait, il donne à l'élu la connaissance certaine de tel ou tel événement à venir, impossible à connaître naturellement ; il le fait, soit en éclairant son esprit d'une manière surnaturelle, soit en frappant son imagination ou ses sens par une vue sensible du fait, mais toujours en lui donnant la conviction intime qu'il est bien l'objet d'une intervention positive de Dieu et non le sujet d'une hallucination. A cette révélation Dieu ajoute l'ordre au prophète de faire part aux autres de ce qu'il vient d'apprendre lui-même.

6. De son côté, l'élu, quelle que soit sa condition sociale, sa valeur intellectuelle et morale, n'a qu'à prêter une attention docile à l'action de Dieu. Sa nature ne change pas. Quand Dieu se révèle à lui par une *parole intérieure*, ce qui était le cas le plus fréquent, il conserve son état normal dans l'exercice de ses facultés ; mais quand, par exception, Dieu se révèle à lui en *vision* ou en *songe*, il perd alors momentanément l'usage des sens ; son âme, dans un état passif et impuissante à réagir, possède une grande clairvoyance ; une fois la vision ou le songe passés, le prophète revenu à l'état normal, a pleinement conscience de l'intervention divine qui vient d'avoir lieu. Et alors, tout en conservant son génie propre, son caractère personnel,

il manifeste dans le geste, la parole ou l'accent, dans son attitude ou sa conduite, qu'il a reçu la visite inopinée de Dieu : de là l'éclat de son langage, la puissance et l'autorité de son affirmation, l'indomptable énergie dans l'accomplissement de son mandat. Il se sent, il se sait le mandataire de Dieu, il parle en inspiré, il révèle ce qui lui a été révélé. « Parole de Dieu ! » s'écrie-t-il.

7. Mais quelle que soit son attitude, elle n'a rien de l'exaltation incohérente et désordonnée de la mantique ou de la divination, auxquelles, bien à tort, on a voulu la comparer et l'assimiler ; les différences sont trop caractérisques. Le prophète conserve la pleine possession, la maîtrise de lui-même. Son inspiration n'est pas à confondre avec la fureur, le délire ou la démence des devins du paganisme (1), elle ne constitue pas un cas pathologique ; elle ne naît pas spontanément de la piété ou de la conscience religieuse (2) ; elle vient de Dieu.

1. Déjà Philon et les Montanistes avaient identifié l'état du prophète avec celui des devins. Cf. Philon, *De vita Mosis*, I, II ; Josèphe, *Antiq. jud.*, IV, VI, 5 ; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 22 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 413. Cette identification fut énergiquement condamnée par les Pères. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, VII, IV ; *Patr. gr.*, t. XI, col. 1426 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 17 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 474 ; S. Basile, *in Is.*, V ; *Patr. gr.*, t. XXX, col, 126 ; S. Chrysostome, *in Ps.*, XLIV, 1 ; *in I Cor.*, homil., XXXI, 1 ; *Patr. gr.*, t. LVI, col. 183 ; LXI, col. 241 ; S. Jérôme, *Prolog. in Nahum*, *Prolog. in Is.* ; *Patr. lat.*, t. XXV, col. 1232 ; XXIV, col. 19. — 2. C'est l'habitude de M. Sabatier de conserver certains mots, mais après les avoir vidés de leur sens catholique ; tel est le cas pour ceux de *prophétie* et d'*inspiration*. « Les voyants hébreux, dit-il, n'ont pas eu plus que les sibylles ou le devin Tirésias le don miraculeux de lire dans l'avenir. La supériorité de leur inspiration est ailleurs. Elle est tout entière dans une idée de Dieu plus pure, dans un idéal de justice plus élevé, dans une religion essentiellement morale, dans leur foi indéfectible au triomphe de la loi et de la volonté sainte et miséricordieuse de l'Eternel. » Les prophéties de Jean-Baptiste et de Jésus « ne

8. Au reste, le prophète ne laisse aucun doute sur son rôle d'envoyé divin. La pureté de sa vie, l'éclat de ses vertus, une éminente sainteté sont de nature à disposer favorablement les auditeurs ; mais cela ne suffit pas. En garantie de sa véracité, il opère des miracles ; en garantie de la réalisation des évènements lointains qu'il annonce, il offre parfois la réalisation d'évènements plus rapprochés, mais tout aussi inaccessibles que les autres à la prévision humaine. De telle sorte que ceux-là ne se laissent pas convaincre qui ferment de parti pris les yeux à la lumière et restent sourds à la voix du bon sens et de la raison.

9. Les prophéties n'ont pas des contours nettement arrêtés ; elles flottent un peu dans le vague ; des obscurités les enveloppent. Cela tient tout d'abord à leur propre caractère : elles ne sont pas de l'histoire. Elles esquissent plus qu'elles ne détaillent ; « elles nous donnent un croquis de l'avenir, mais non un tableau achevé (1). » — Cela tient encore au défaut de perspective et à l'absence de distinction des temps. Parfois, en effet, sur un même plan, sans précision de dates, la même prophétie annonce des évènements distincts qui se réaliseront

procèdent en aucune manière d'un don spécial ou d'une puissance miraculeuse de divination. » *Esquisse*, p. 94. « L'inspiration religieuse n'est pas psychologiquement différente de l'inspiration poétique. Elle offre sans doute le même mystère, mais n'implique pas plus le miracle. » Sa « racine intérieure ne se trouve pas ailleurs que dans la piété ; elle n'en diffère pas par nature, mais seulement par l'intensité de l'énergie. » *Ibid.*, p. 99-100. Le subjectivisme de M. Sabatier a conditionné sa théorie de l'inspiration et de la prophétie ; on retrouve chez lui l'influence de la conception rationaliste du prophétisme, dont il sera question plus loin.

1. Vigouroux, *Manuel biblique,* 4e édit., Paris, 1885, t. II, p. 468.

à différentes époques. Nous en avons un exemple dans celle de l'Evangile (1), relative à la fois à la ruine de Jérusalem et à la fin du monde. — Cela tient aussi à notre ignorance des milieux dans lesquels elles ont été promulguées ; mieux connus, ces milieux nous expliqueraient bien des choses. La preuve en est dans les découvertes dernières de l'assyriologie et de l'égyptologie qui nous ont permis de mieux comprendre les oracles d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel contre l'Egypte (2). Mais cette obscurité relative n'empêche pas la lumière de projeter assez de clartés pour nous permettre de constater avec certitude l'accomplissement de telle ou telle prophétie. Et, en tous cas, le faisceau lumineux qui se dégage des prophéties, prises dans leur ensemble, est trop intense pour ne pas laisser voir avec quelle exactitude les faits de l'histoire répondent à ce qu'avaient annoncé les prophètes.

II. Possibilité de la prophétie

1. La prophétie, comprise au sens strict du mot, est-elle possible ? Est-il possible que Dieu puisse faire part à une créature intelligente de sa connaissance de l'avenir ? Poser seulement une telle question, c'est faire preuve, comme pour le miracle,

1. *Matth.*, XXIV. — 2. A ces raisons, saint Chrysostome, dans deux homélies, *De prophetiarum obscuritate*, *Patr. gr.*, t. LVI, col. 163-192, ajoute celles-ci : c'est que, d'une part, Dieu ne voudrait pas exposer à de trop grands dangers ses prophètes, quand ils avaient des choses désagréables à annoncer, ni rendre la loi mosaïque méprisable, en faisant prédire trop clairement sa future abrogation ; et d'autre part, c'est que nous ne saisissons pas ou nous entendons difficilement le texte original. Cf. Théophylacte, *Procemium exposit. sanct. prophetarum*, *Patr. gr.*, t. CXXVI, col. 570.

d'un oubli ou d'un mépris des principes élémentaires de la théodicée et de la logique. Et c'est pourtant la question que l'on pose, et qu'on résout négativement parmi les rationalistes, mais à laquelle, sans crainte d'errer, nous répondons affirmativement : Oui, la prophétie est possible, car elle n'implique aucune contradiction, ni du côté de Dieu, ni du côté de l'homme.

2. Dieu, nous l'avons dit (1), est omniscient. Nécessairement, il connaît toute réalité, même avant qu'elle existe. Répéter avec Voltaire que Dieu ne peut connaître l'avenir, parce qu'il ne peut pas savoir ce qui n'est pas, c'est dire cette ineptie que l'astronome, par exemple, ne peut connaître d'avance telle éclipse qui n'est pas encore, mais qui aura lieu à telle date fixe. L'avenir est une réalité, soit dans la cause qui le prépare, soit dans la science qui le voit ; et Dieu, cause suprême et souveraine de tout, le voit en lui-même et par lui-même. Librement, il peut faire part de sa science sur tel ou tel point de l'avenir à la créature intelligente, faite pour la vérité ; et librement encore, dans un but connu de lui, il peut obliger son confident à communiquer aux autres ce qu'il lui a directement appris.

3. Insistons. « Le premier moment de la prophétie est l'éternel instant où Dieu connaît *toute vérité*. Je ne crois pas qu'à moins d'être athée ou panthéiste on puisse songer à limiter cette infinité de connaissance. Dieu est l'être sans bornes, immense. Il se connaît adéquatement, puisque son acte de connaissance, c'est lui-même. Il connaît donc infiniment l'infini. Après cela, quelle difficulté d'admettre qu'il connaît totalement le fini ? Cette

1. Voir t. I, p. 492-497.

seconde connaissance, — nous la distinguons logiquement de la première, mais ontologiquement elle lui est identique quant à l'acte, non quant à l'objet, — est incomparablement plus admissible et plus facile à entendre que celle de l'infini par le fini. Objectera-t-on que l'avenir ne peut être connu ? Tout d'abord le *divin* substantiel n'étant aucunement ni passé ni futur, mais absolument et bien simplement présent, Dieu, en connaissant tous ses desseins et toutes ses opérations, connaît l'éternel *présent.* Ensuite, l'avenir fini et créé, qui sera *réellement* un jour, est *logiquement* de toute éternité, en ce sens qu'éternellement ce fut et c'est une vérité que tel fait contingent se produira ou pourrait se produire ; que tel agent libre, seulement possible et ne devant jamais exister de fait, prendrait telle résolution et s'arrêterait à tel choix, s'il se trouvait dans telle conjoncture également possible, mais qui ne se rencontrera jamais. Ce sont là pour ainsi dire des théorèmes abstraits de science historique abstraite, comme il y a des théorèmes de calcul abstrait, infinitésimal par exemple, puisque les infiniment grands et les infiniment petits. pour ne parler que d'eux, ne sauraient absolument exister. Refuser à Dieu la science infinie du fini simplement possible, du fini réellement futur, du fini possiblement futur, serait donc nier Dieu ou nier la vérité plus ou moins concrète du fini : alternatives dont les deux termes sont également inacceptables.

4. « Le second instant de la prophétie est le moment temporel où l'intelligence créée, soit angélique soit humaine, entre en participation de la connaissance divine relative aux futurs libres et contingents ; car, des futurs nécessaires, il est à peine besoin que je fasse mention, attendu qu'ils résultent des causes naturelles dont ils sont les

corollaires inévitables, et dont la science moderne soutient que notre esprit peut ou pourra quelque jour déduire toutes les conséquences. A la possibilité de cette transmission de prévision ou de prescience, qu'objectera-t-on ? Que ce serait un miracle ? Mais nous avons vu que le miracle est possible. Que l'infini ne peut pas être compris par le fini ? Mais nous ne disons pas que la science même de Dieu, cet acte infini et identique à Dieu, devienne la science et l'acte de l'esprit créé. Qu'il faudrait que Dieu notifiât à celui-ci sa connaissance de l'avenir, ou bien en songe ou bien à l'état de veille, par une illumination intérieure, une parole intime, une infusion de la pensée représentant l'avenir ? Mais ces formes ou méthodes de communication entre Dieu et ses créatures intelligentes sont métaphysiquement et psychologiquement acceptables, à la condition, facilement remplie par Dieu, de manifester intérieurement ou extérieurement aux confidents de sa prescience le caractère divin de la confidence qui leur est faite.

5. « Le troisième instant de la prophétie, — celle-ci pourrait cependant s'arrêter au deuxième et ne le point dépasser, — est celui de la motion imprimée au prophète créé par le prophète incréé, en vue d'une communication ultérieure à faire, à d'autres créatures, de la vérité divinement prophétisée. Il n'y a pas d'impossibilité, pas de difficulté non plus, dans cette impulsion qui peut à son tour se déclarer divine par des signes internes ou externes, par une extraordinaire et indubitablement divine évidence, ou par d'indiscutables miracles.

6. « Je ne sache pas que le quatrième et dernier instant de la prophétie, celui de la communication faite par le prophète créé à d'autres créatures, anges ou hommes, présente le moindre embarras à l'es-

prit. L'expression de l'avenir se fait par les mêmes procédés que la narration du passé (1). »

III. Valeur démonstrative de la prophétie

1. La prophétie constitue une preuve de premier ordre, parce que la connaissance et la prédiction de l'avenir portent la marque authentique de Dieu.

Que peut, en effet, l'intelligence créée ? Connaître le résultat nécessaire des causes cosmiques, dans tel ou tel cas, dans telle ou telle circonstance ? Evidemment. Elargir le champ des déductions au fur et à mesure des progrès réalisés ? Evidemment encore. Mais prévoir un phénomène futur en vertu de cette science des choses de la nature, c'est simplement faire une déduction scientifique ; ce n'est pas là prophétiser au sens propre du mot. — Qu'outre cela l'intelligence créée puisse conjecturer ce que sont capables de faire les causes libres, rien d'impossible. Et dans cet ordre d'idées, combien de conjectures que rendent vraisemblables la perspicacité de l'esprit, la connaissance acquise des caractères et de l'histoire ! Et que d'observateurs profonds, que de moralistes entrevoient dans le présent ce que sera un prochain avenir ! Mais ce ne sont là que des conjectures ; et pour vraisemblables et plausibles qu'elles soient, elles ne constituent pas ce qu'on appelle une prophétie proprement dite. Pour ce qui est des phénomènes matériels contenus dans les causes naturelles, le calcul des probabilités a sa place, et la certitude, conséquence de l'induction, aussi ; mais en matière d'actes libres, dépen-

1. Didiot, *Logique surn. object.*, n. 231-234, p. 158-160.

dant de la volonté de l'homme ou de Dieu, ce calcul ne peut aboutir qu'à des conjectures et nullement à la certitude, et cette induction n'est pas de mise. Or, c'est de certitude qu'il s'agit dans la prophétie ; c'est avec certitude que le prophète voit et annonce les faits qui dépendent exclusivement ou principalement des causes libres. Que ces faits viennent à se réaliser, conformément à leur annonce, il faut bon gré mal gré se rendre, en pareil cas, à l'évidence d'une intervention divine. Manifestement, Dieu est là, puisque aucune intelligence créée n'aurait pu ni prévoir ni prédire des événements de cette nature. Et qu'avec cela la prophétie soit alléguée comme la caution ou la garantie d'une doctrine ou d'une institution, sa force probante, sa valeur démonstrative est absolument irrécusable. Or. c'est justement cette preuve que l'Eglise allègue en faveur de la divinité du christianisme et de sa propre institution.

2. Reste à savoir, en pareil cas, si la réalité historique des prophéties est un fait positif. Une première question se pose alors : Oui ou non, tel personnage, à telle date ancienne, a-t-il annoncé formellement, de la part de Dieu, tel événement contingent et futur ? Mais la réponse à cette question s'obtient de la même manière que pour toute autre parole humaine, à savoir par l'examen critique du témoignage historique. Cela ne suffit pas ; il faut encore se demander : Oui ou non, cette prédiction, dont l'existence antérieure est historiquement constatée, s'est-elle accomplie (1) ? Et ici

1. « N'a-t-on pas fait arriver de force cet accomplissement, afin de justifier la prophétie ? N'y a-t-il pas beaucoup de vague et d'indécision dans la façon dont elle s'est réalisée ? N'est-ce pas un acte d'indulgence, de complaisance, de connivence même, que de la croire enfin remplie ? Un pur

encore, il faut recourir à l'histoire ; c'est l'histoire qui nous apprendra quand et comment les prophéties se sont réalisées. Et si certains points de détail peuvent prêter à contestation, l'ensemble de ceux qui restent acquis suffit, et au delà, pour justifier l'accord général entre les prophéties et leur accomplissement. Cette concordance éclate particulièrement entre les prophéties messianiques et l'avènement, la vie, la mort et la résurrection de Notre Seigneur.

3. Ces deux questions tranchées, de l'antériorité des prophéties et de leur réalisation ultérieure, il n'y a plus qu'à examiner si, oui ou non, les prophéties réalisées ont été données comme une garantie en faveur de telle doctrine, de telle institution. Rien de plus aisé, si le prophète l'a expressément déclaré ; dans ce cas, la preuve est faite : cette doctrine, cette institution sont de Dieu. Et la preuve est faite encore, même si le caractère démonstratif n'est qu'implicitement sous-entendu. Car Dieu n'intervient pas dans le monde inutilement ; il a un but déterminé. Pas plus que le miracle, la prophétie n'est une fin en soi, elle est un moyen ;

hasard, une coïncidence simplement fortuite, n'en rendent-ils point suffisamment compte ? Les faits se sont-ils spontanément produits comme ils le devaient, sous l'action de la cause divine ou humaine, libre toujours, qui en est la source ? Est-ce bien d'eux qu'il était question dans l'annonce prophétique ? Y a-t-il lieu d'attendre encore d'autres temps et d'autres événements, qui s'adaptent définitivement bien à la prédiction ? Que l'examen de ces différentes questions nécessite parfois une grande et délicate attention ; que la prudence ne permette pas, non plus que pour les miracles proprement dits, d'en précipiter la solution, c'est absolument notre avis. Mais ce sera aussi la conviction de tout esprit sensé, qu'on peut fort bien se trouver ici en face de problèmes très simples, et que les malaisés ne sont pas toujours insolubles. » Didiot, *loc. cit.*, n. 304, p. 200.

elle vise comme tout l'ordre surnaturel dont elle fait partie, le bien de l'homme; elle avertit l'homme d'une remarquable façon ; elle appelle et fixe son attention ; elle lui sert de preuve irrésistible que Dieu est intervenu et qu'il n'a plus, s'il est raisonnable, qu'à se soumettre à sa volonté si clairement manifestée.

4. Aussi bien la prophétie ne constitue-t-elle pas l'argument sans réplique ? Notre Seigneur, tout le premier, y a recours pour vaincre l'obstination des Juifs. « Vous scrutez les Ecritures, leur dit-il, parce que vous pensez trouver en elles la vie éternelle. Or, ce sont elles qui rendent témoignage de moi... Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi parce qu'il a écrit de moi (1). » A l'exemple de leur Maître, les Apôtres, quand ils rédigent l'Evangile, notamment saint Matthieu, prennent un soin particulier de signaler à chaque instant l'accomplissement de telle ou telle prophétie ; quand ils prêchent sur les places publiques ou dans les synagogues, c'est toujours aux anciens prophètes qu'ils en appellent, soit pour corriger la fausse conception d'un Messie conquérant, au rôle essentiellement politique, destiné à restaurer le prestige national d'Israël et à assurer une domination universelle, soit pour montrer que tout autre avait été prédit le Messie, que son rôle devait être exclusivement religieux, que sa mission de rédempteur était remplie par le sacrifice sanglant de la croix. La résurrection du Christ surtout, prédite d'avance, devenait sur leurs lèvres et dans leurs écrits l'argument des arguments. Ils insistent en particulier sur l'abrogation de la loi de Moïse et de l'antique alliance : tout cela n'était que provisoire et a dû

1. *Joan.*, v, 39, 46.

céder la place à la foi et à une alliance nouvelle et définitive ; aux sacrifices sanglants du temple succédait à jamais l'offrande pure, offerte au Seigneur en tous lieux, du levant au couchant, selon l'annonce formelle de Malachie.

5. C'est sur ce terrain de l'économie nouvelle pleinement justifiée par la réalisation des prophéties, qu'il conviendrait d'entendre la puissante argumentation de saint Paul. Mais il serait trop long de le suivre pas à pas dans sa course apostolique. Rappelons seulement, à titre d'exemple, son discours aux juifs dans la synagogue d'Antioche de Pisidie. Il énumère les bienfaits dont Israël a été l'objet de la part de Dieu depuis son berceau. C'est de la postérité de David, dit-il, que Dieu, selon sa promesse, a fait sortir pour Israël un Sauveur, Jésus... Les habitants de Jérusalem et leurs magistrats ont méconnu Jésus et les oracles des prophètes... Nous vous annonçons que la promesse faite à vos pères, Dieu l'a accomplie pour vous en ressuscitant Jésus, selon ce qui est écrit dans le psaume deuxième... Que Dieu l'ait ressuscité des morts, de telle sorte qu'il ne retournera pas à la corruption, c'est ce qu'il a déclaré (allusion au même psaume). C'est pourquoi il est dit ailleurs : Tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption (1). Or, David, après avoir, pendant qu'il vivait, accompli les desseins de Dieu, s'est endormi et a été réuni à ses pères, et il a vu la corruption. Mais celui que Dieu a ressuscité n'a pas vu la corruption (2). Saint Paul indique ainsi comment s'éclaire, à la lumière des faits évangéliques, ce que les prophéties pouvaient avoir d'énigmatique ou d'obscur. Aux yeux des juifs de bonne foi, sa parole avait une autorité décisive.

1. *Ps.*, XVI, 10. — 2. *Act.*, XIII, 23-37.

6. Saint Pierre, moins instruit que saint Paul, tient le même langage, use du même procédé, se sert du même argument. Dès le jour de la Pentecôte, en face des juifs stupéfaits, cet illettré explique l'état des Apôtres par la prophétie de Joel (1). Le Christ est ressuscité, mais David l'avait prévu et prédit (2). Vous avez fait mourir l'auteur de la vie, que Dieu a ressuscité des morts ; mais Dieu a accompli de la sorte ce qu'il avait promis par la bouche de tous les prophètes, que son Christ devait souffrir (3). Tous les prophètes, qui ont successivement parlé depuis Samuel, ont annoncé les jours actuels (4). Dans sa seconde Epître, il rappelle le miracle de la transfiguration, dont il a été le témoin, et il ajoute : *Habemus firmiorem propheticum sermonem,* mettant ainsi la prophétie au rang des preuves péremptoires (5).

7. C'est la preuve démonstrative que font valoir avant tout les premiers Pères (6) ; mais ils lui don-

1. *Act.*, II, 15-16. — 2. *Act.*, II, 25-36. — 3. *Act.*, III, 15-18. — 4. *Act.*, III, 24. — 5. « Saint Pierre veut-il dire par ce comparatif *firmiorem* que la preuve par les prophéties de l'A. T. est plus certaine ou plus sûre que la preuve par la transfiguration dont l'Apôtre vient de parler, ou en général que la preuve par les miracles? Tel ne paraît pas être le sens de ce passage ; car l'Epître de saint Pierre qui rend témoignage au fait de la transfiguration est inspirée aussi bien que les écrits des prophètes, et les miracles qui se produisirent à la transfiguration prouvent parfaitement la divinité de la mission de Jésus-Christ. Aussi l'Apôtre semble-t-il exprimer ici que la force probante des prophéties résultant en partie de leur accomplissement, la réalisation des prophéties messianiques, dont les Apôtres avaient été témoins, non seulement lors de la transfiguration, mais encore pendant toute la vie de Jésus-Christ, avait ajouté à ces prophéties une valeur démonstrative nouvelle et en avait par conséquent rendu la force probante plus ferme, *firmiorem*. Tel est le sens admis par de savants commentateurs, en particulier par l'abbé Drach. » Vacant, *La constit. Dei Filius,* t. II, p. 54. — 6. Cf. *Didaché*, XIV, 3 ; pseudo-Barnabé, *Epist.*, V, 2, 13 ;

nent plus d'ampleur. Aux prophéties déjà rappelées dans le Nouveau Testament, ils en ajoutent d'autres, notamment celle de Jacob sur le sceptre promis à Juda jusqu'à l'avènement du Messie, et enfin celle de David sur les soixante-dix semaines d'années. Ils s'en servent contre les juifs, comme en témoignent en particulier l'épître du pseudo-Barnabé et le *Dialogue* de saint Justin, mais aussi contre les gentils, estimant avec raison qu'elle vaut pour les uns et pour les autres. C'est le cas des Justin (1), des Théophile (2), des Athénagore (3), des Clément d'Alexandrie (4), des Origène (5), des

S. Justin ; S. Irénée, *Adv. hær.*, IV, XVII, 5 ; XVIII, 1 ; Tertullien, *Adv. Judæos*, X ; S. Cyprien, *Testim.*, II, 15, etc.

1. « Combien d'autres témoignages tirés des prophètes ne pourrions-nous pas encore produire ? Mais bornons là nos citations : celles-ci ne suffisent-elles pas à tout homme qui a des oreilles pour écouter et un esprit pour comprendre ? Ne voit-il pas que notre langage n'a rien de commun avec celui des poètes, qui nous racontent tant de fables sur les prétendus fils de Jupiter, sans pouvoir nous donner la moindre preuve de ce qu'ils avancent ? Comment, en effet, supposer que, sur la parole d'un homme mort sur une croix, nous l'aurions adoré comme le premier-né du Dieu increé, et que nous aurions cru qu'il devait venir un jour juger tous les hommes, si nous ne trouvions avant sa venue une multitude d'oracles qui l'annoncent et si nous n'avions sous les yeux les événements qui les accomplissent? » *Apol.*, I, 53. — 2. S. Théophile confesse qu'il s'est converti en constatant l'existence et l'accomplissement des prophéties et invite Autolycus à en faire autant. *Ad. Autol.*, I, 14. — 3. « Notre croyance paraîtrait une doctrine toute humaine si elle n'était appuyée que sur des raisonnements pareils (à ceux des païens) ; mais, chez nous, le raisonnement est fortifié par l'autorité de nos divins oracles. » *Legat.*, IX. — 4. « Que Dieu ait un Fils et que ce Fils soit celui que nous appelons Sauveur et Seigneur, c'est ce que montrent clairement les divines prophéties. » *Strom.*, VII, 2. — 5. « Comme preuve, nous apportons d'abord celle de la prophétie des prophètes. » *Cont. Cels.*, I, 35.

Lactance (1). Plus on avance dans l'histoire, et plus cette preuve prend du relief. Origène reproche à Celse de l'avoir à dessein passée sous silence, parce que c'est la plus forte et qu'il ne pouvait y répondre (2). Saint Cyrille de Jérusalem dit à ses catéchumènes : Ne croyez pas uniquement à mes raisonnements, mais croyez aux choses prédites par les prophètes. Vous pouvez avoir quelque suspicion pour celui qui vous parle, mais comment soupçonner ceux qui ont prophétisé plus de mille ans avant l'évènement (3) ? « Outre ces miracles si nombreux et si éclatants, qui ont établi la divinité de Jésus-Christ, dit saint Augustin, des prophéties l'annonçaient, prophéties divines et très dignes de créance, dont nous n'attendons plus comme nos pères, mais dont nous démontrons aujourd'hui l'accomplissement (4). » Et ailleurs, commentant le texte de saint Pierre, il remarque que la voix prophétique a, pour convaincre les incrédules, quelque chose de plus fort que la voix même descendue du ciel. On attribuait à la magie les miracles opérés par Jésus-Christ ; on aurait pu attribuer à la même cause la voix céleste ; mais comment un homme aurait-il pu être magicien avant de naître (5) ?

8. On voit la force exceptionnelle de l'argument

1. « Que personne n'ajoute foi à notre assertion, à moins que je ne prouve que longtemps d'avance les prophètes ont annoncé la naissance du Fils de Dieu, ses miracles, sa crucifixion, sa résurrection le troisième jour. Mais si je le prouve au moyen des documents de ceux-là même qui l'ont crucifié, qui donc empêchera de reconnaître que la vraie sagesse est dans notre religion ? » *Instit.*, IV, 10. — 2. *Cont. Cels.*, II, 13. — 3. *Catech.*, XII, 5. — 4. *De civ. Dei*, XXII, 6. — 5. *Ps.* II, auquel fait allusion le N.-T. ; souffrance et passion, dans le *Ps.* XXI (XXII) et LXVIII (LXIX) ; union de Jésus-Christ avec son Eglise, dans le *Ps.* XLIV (XLV) ; royauté et sacerdoce, dans le *Ps.* CIX (CX) . ascension, dans le *Ps.* XLVI (XLVII).

tiré des prophéties ; c'est un *cuneus veritatis*, selon l'expression qu'employait Tertullien dans un autre ordre d'idées. Toute prophétie est une révélation divine ; son accomplissement manifeste également l'intervention surnaturelle de Dieu. Ce miracle constaté prouve du même coup et la véracité du prophète, et la vérité de la religion qu'il professe ou qu'il annonce, et par suite celle de Dieu qui l'a suscité. Tout se tient, fortement lié, et embarrasse fort l'incrédulité qui reste sans réplique. Aussi, avec quel à-propos et quelle justesse, le concile du Vatican signale-t-il, parmi les preuves extérieures de la révélation, celle des prophéties ; en ajoutant qu'elle est très certaine et accommodée à l'intelligence de tous, il tient le langage du bon sens, qui est celui de la tradition et de la foi.

IV. Le Prophétisme

1. Prophéties messianiques. — La pierre d'achoppement, contre laquelle se heurte et se brise le rationalisme, c'est la série ininterrompue des prophéties messianiques qui va d'Adam à Malachie. La Bible hébraïque, en effet, telle qu'elle était connue du temps d'Esdras au retour de la captivité, nous offre une suite incomparable de prophéties relatives au Messie. Le Messie occupe le sommet de l'histoire ; il est la « pierre d'angle » qui soutient successivement l'édifice religieux d'Israël et le christianisme. Depuis les premiers jours de l'Eden jusqu'au retour de Babylone, il ne cesse d'être annoncé et figuré ; tout l'espoir du peuple juif se concentre en lui et n'aspire qu'à son avènement. Son annonce, quoique formelle dès le début, s'entoure d'ombre et de mystère. Mais peu à peu l'ombre se dissipe, le mystère s'éclaire, les traits se déve-

loppent, s'accusent, se précisent et se complètent ; chaque prophète ajoute un coup de pinceau. Adam sait qu'il « écrasera la tête du serpent. » Abraham apprend qu'il sortira de sa race, dans la descendance d'Isaac et non dans celle d'Ismaël ; Isaac, dans celle de Jacob et non dans celle d'Esaü ; Jacob, dans la tribu de Juda, son quatrième fils, et non dans la tribu de Ruben. Le sceptre, en effet, ne doit pas sortir de Juda jusqu'à ce que vienne « Celui qui doit être envoyé. » Moïse voit en lui le législateur par excellence. David, qui sait qu'il appartiendra à sa propre famille, nous le montre « éternellement engendré dans les splendeurs des saints ; » il l'aperçoit couvert de gloire, mais aussi abreuvé d'humiliation, les mains et les pieds percés ; il voit sa robe tirée au sort, ses ennemis branlant la tête et frémissant de rage autour de sa croix ; il l'entend pousser ce cri : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Puis, il le contemple assis à la droite de son Père, appelant à lui tous les peuples, tandis que ses ennemis sont sous ses pieds. Isaïe salue en lui le Sauveur, l'Emmanuel, le fils de la Vierge, le thaumaturge, et aussi l'agneau victime conduit à la mort, mais dont la tombe sera glorieuse. Jérémie et Ezéchiel achèvent ce tableau. Michée annonce qu'il naîtra à Bethléem. Daniel énumère la suite des empires qui doivent se succéder jusqu'à l'avènement de son royaume spirituel, il compte les semaines d'années qui s'écouleront depuis la reconstructiou du temple jusqu'au moment où ce « Christ-chef » viendra faire cesser la prévarication, mettre fin au péché, expier l'iniquité et implanter le règne de la justice. Zacharie voit son entrée triomphante à Jérusalem, les trente pièces d'argent payées au traître et consacrées à l'achat du champ du potier, le pasteur frappé, les

brebis dispersées, le peuple jetant son regard sur son Dieu qu'il a percé, le Seigneur appelant à lui les gentils pour les agréger à son peuple et demeurer au milieu d'eux. Malachie enfin contemple ce dominateur, cet ange du Testament venant à son temple, et annonce le sacrifice nouveau, l'hostie pure qui sera offerte au Très-Haut, du levant au couchant. Et désormais plus de prophéties nouvelles pendant plus de quatre siècles jusqu'au moment où Jean-Baptiste, montrant du doigt Jésus de Nazareth aux juifs qui s'empressent autour de lui, s'écrie : « Voilà l'agneau de Dieu qui efface le péché du monde (1). »

2. **Problème qui se pose.** — Il est difficile, on l'avouera, d'avoir d'avance un tableau plus achevé de ce que devait être le Messie. Bon gré mal gré, il s'impose à l'examen, et le rationalisme se trouve en face d'un formidable problème. Comment le résoudre, quand on écarte de parti pris le surnaturel ? Nier tous ces oracles serait un moyen radical, et le seul logique. Quelques-uns l'ont osé, au mépris de ce fait absolument incontestable de l'existence et de l'antiquité des prophéties ; mais alors que devient la Bible du temps d'Esdras ? Elle se réduit à peine à quelques pages d'histoire et de morale ou à quelques chants sacrés ; tout le reste ne compte pas. Mais non, ont pensé la plupart, mieux vaut constater franchement le fait et accepter la Bible telle qu'elle est, sauf à lui faire subir la part nécessaire de la critique et de l'exégèse ; grâce à la critique, l'apocryphe sera distingué de l'authentique ; et, grâce à une rigoureuse exégèse, le texte vrai sera dûment interprété ; moyennant quoi, tout s'explique le plus

1. *Joan.*, I, 29.

naturellement du monde, sans avoir besoin de de recourir, comme le fit jadis la Synagogue et comme le fait encore l'Eglise, à une explication surnaturelle.

3. Comment le rationalisme le résout. — Tel est le but, telle est la tâche que s'est donnés le rationalisme. Comment a-t-il rempli cette tâche ? et ce but, l'a-t-il vraiment atteint ? — Tout d'abord, dans ce tableau d'ensemble des prophéties messianiques, il a supprimé tout ce qui regarde la promesse faite à Adam, la vocation des patriarches, le rôle important de Moïse. De quel droit ? Du droit de la critique historique qui n'a pas à s'occuper de récits, composés « à coups d'idéal, » et où la légende remplace l'histoire (1). Certes, il y aurait beaucoup à dire contre un procédé aussi expéditif, mais si arbitraire et si peu justifié. On n'en use qu'au nom d'un principe regardé comme acquis, celui de la non-existence du surnaturel, et qui n'est qu'une hypothèse ou un postulat. Mais passons, et arrivons à ce que l'on consent à regarder comme le terrain ferme de l'histoire, c'est-à-dire à l'époque où les prophètes sont entrés en jeu.

En général on s'accorde sur l'ancienneté des prophètes et l'autenthicité des écrits conservés sous leur nom (2), sauf pour la seconde partie d'Isaïe,

1. D'après Tielle et Kuenen en Hollande, Wellhausen et Stade en Allemagne, Reuss, Réville et Renan en France, l'histoire d'Israël est légendaire avant David et falsifiée dans les temps postérieurs. — 2. Havet place la composition des livres prophétiques au second siècle avant notre ère, dans *Le christianisme et ses origines* et dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, du 1er août 1889, p. 517, intitulé : *De la modernité des prophètes*. Son opinion n'a aucun droit à être prise au sérieux ; elle est de celles qu'on ne discute pas. Maurice Vernes accorde à Havet que les prophètes ont le retour de la captivité derrière eux,

Daniel et quelques autres passages. Là dessus on construit un système, le prophétisme. Qu'est-ce à dire ? C'est une théorie qui consiste à ne voir dans le rôle des prophètes qu'un côté, celui de leur action immédiate sur leur époque, et à nier tout ce qu'ils ont prédit sur l'avenir ; encore une fois, le procédé est arbitraire et injustifié.

4. **Comment il explique l'action des prophètes.** — L'action des prophètes sur leurs contemporains est donc seule mise en relief ; elle est même exagérée ; des erreurs s'y glissent, et finalement le surnaturel qu'on voulait évincer s'impose avec plus de force.

Sans nul doute, les prophètes ont exercé autour d'eux une action puissante, toujours religieuse, parfois politique (1). Très énergiquement, sans tenir compte des menaces, ou des dangers, ils ont lutté contre l'idolâtrie sous toutes ses formes, où qu'elle se manifestât. Peuple, rois et prêtres, ils n'ont cessé de leur reprocher leurs infidélités à la loi de Moïse et de les rappeler à la fidélité envers Jéhovah, les menaçant des colères célestes et des châtiments divins s'ils ne s'amendaient pas. Par leur incessante

mais il les place avant les Machabées ; *La question du Deutéronome*, 1887, et *Etudes bibliques*, 1891 ; il ne voit dans leurs œuvres que des fictions littéraires. Véhémentement il relève tout ce qu'a d'arbitraire la critique des Reuss, des Kuenen et des Wellhausen, et sur ce point on ne peut que l'approuver ; mais, à son tour, il tombe dans le même défaut, parce que lui aussi n'entend accepter à aucun prix le surnaturel.

1. « Ils faisaient de la politique, dit le protestant Reuss, non pour recommander une forme de gouvernement de préférence à une autre, mais pour réformer l'esprit du gouvernement en général, pour faire prévaloir les principes du droit, de la justice, de la morale sociale, et pour combattre tout ce qui devait conduire la nation à la ruine. » *Les Prophètes*, t. I, p. 37.

et courageuse prédication du monothéisme, dont ils ont été les apôtres, les défenseurs et les martyrs, ils ont sauvegardé l'idée monothéiste et morale, et ont ainsi rendu à Israël et à l'humanité un service signalé. Reuss, Kuenen, Renan, sont obligés de le reconnaître. Mais cette idée, absolument inconnue partout ailleurs, où donc l'avaient-ils puisée ? C'est ici, sur cette question d'origine, que les rationalistes hasardent les hypothèses les plus invraisemblables, d'autant plus qu'ils prétendent qu'avec Amos et Osée le cadre du prophétisme est arrêté et que, dès le VIIIe siècle, la doctrine des prophètes a atteint son complet développement.

5. **Comment il explique le monothéisme des prophètes.** — Le monothéisme des prophètes au VIIIe siècle, voilà un fait admis par la critique rationaliste ; mais ce fait est unique à cette époque et constitue un phénomène extraordinaire. La Bible l'explique par la tradition due à la révélation primitive, à la révélation patriarcale, à la révélation mosaïque, et par l'inspiration propre aux prophètes, qui n'ont pas eu à inventer le monothéisme, mais à le maintenir et à le développer. Explication inadmissible que celle-là, puisqu'elle recourt au surnaturel ; il en faut une autre : laquelle ?

1° Dès 1848, Renan proposait celle des instincts monothéistes de la race sémitique, négligeant de parti pris les renseignements si précis de la Bible qui nous montrent Israël toujours violemment entraîné vers l'idolâtrie, d'où il dut être toujours détourné par les protestations énergiques et les terribles menaces des prophètes. Mais voici que les documents écrits des sémites sédentaires, non plus ceux de la Bible, mais ceux des briques assyriennes, des inscriptions de Phénicie et d'Arabie, ont com-

plètement démenti l'explication de Renan ; car ils prouvent que les sémites ont tous été polythéistes. Son admirateur Darmesteter a dû en convenir (1).

2° De leur côté, Kuenen et Wellhausen ont eu recours à l'hypothèse d'une évolution naturelle, qui aurait transformé graduellement le polythéisme primitif des juifs en monothéisme, accompli du temps des prophètes. Avant Moïse, le Dieu d'Israël aurait été inconnu ; à partir de Moïse, c'est Jéhovah, un dieu naturaliste, jaloux, terrible, partial et injuste. Les prophètes en font un être invisible, un pur esprit, maître de l'univers, Dieu unique, juste, bon, traitant le culte extérieur comme quelque chose d'indifférent et ne demandant que la pratique de la morale. Et le sacerdoce, unissant l'Iahvisme des prophètes au Iahvisme populaire, forme le Iahvisme légal. Nous sommes loin de la Bible, et c'est pourtant au nom de la Bible qu'on propose cette explication (2). La transformation est singulière ; on

1. « Depuis que la création de l'épigraphie sémitique et la découverte de Babylone et de Ninive nous ont introduits dans l'intimité des dieux sémitiques, on a été étonné de voir combien ils diffèrent peu au fond de leurs vis-à-vis aryens. L'esprit monothéiste, que l'on croyait au fond de l'esprit sémitique, n'appartient en somme qu'aux juifs et aux arabes semi-judaïsés et semi-christianisés par Mahomet. Dans les époques antérieures, les religions de langue sémitique montrent le même polythéisme que les religions de langue aryenne. » *Les prophètes d'Israël*, p. 256-257. — 2. M. de Broglie dénonce ainsi le procédé employé : « Rayer des documents, soit à titre de passages interpolés, soit à titre d'insertions mensongères de l'auteur, les innombrables affirmations de la Bible entière relatives à l'antiquité du monothéisme d'Israël ; rassembler d'autre part les récits où il est parlé d'actes d'idolâtrie commis par le peuple ; supprimer la mention réprobative qui accompagne ces récits, et déclarer que ces faits du polythéisme étaient la coutume nationale et l'antique tradition, cela est on ne peut plus facile. » *Les nouveaux historiens d'Israël*, dans le *Correspondant*, 1888, t. cxv, p. 685.

essaie du moins de la rendre vraisemblable, et voici comment. Dans la lutte entre Iahveh et Baal, du temps d'Elie et d'Elisée, éclate l'opposition entre les deux divinités. Comme Baal est le Dieu de la nature, on fait de Iahveh le Dieu de la morale et de la justice. Puis, Israël étant vaincu par les Assyriens, Amos réfléchit que Iahveh n'a pu laisser périr son peuple que pour le punir de ses crimes. De là l'idée d'un Dieu juste ; et comme la justice est universelle, le Dieu juste ne peut être que le souverain du monde. Enfin Juda, menacé lui aussi par les Assyriens, est délivré au lieu de succomber : donc c'est Iahveh qui est le souverain du monde. La transformation est faite ; ce qu'on en peut dire, c'est qu'elle est plus miraculeuse que le surnaturel de la Bible.

Mais voici qui est plus fort encore, c'est le contraste entre les voyants de Moab et les prophètes de Baal d'un côté, et les prophètes d'Israël et de Juda de l'autre : même pays, même race, même langue, même genre de vie, et pourtant les premiers restent magiciens et idolâtres, tandis que les seconds sont d'excellents monothéistes. D'où vient la différence des effets, si les causes sont identiques ? D'où vient ce phénomène unique au monde ? L'évolution n'a donc opéré qu'en Israël, à l'exclusion des tribus environnantes ? Ni Kuenen, ni Wellhausen ne l'expliquent. Ici encore, le surnaturel, dont ou voulait se passer, reparaît et s'impose.

3° Après quarante ans passés à l'étude du problème, Renan lui a cherché une solution plus plausible. Corrigeant sa première erreur et profitant des travaux de Kuenen et des autres rationalistes, il prétend que le monothéisme a été la caractéristique, non des sémites sédentaires puisque les découvertes sont venues prouver le contraire, mais des sémites nomades ; ce qui n'est qu'une hypothèse. Sur cette

première hypothèse il en greffe une autre, celle que ce monothéisme primitif n'est pas celui des prophètes, mais un intermédiaire entre le monothéisme prophétique et le polythéisme, l'*Elohisme* ou la croyance à des génies multiples agissant en commun et ne formant en apparence qu'une force unique, désignée par le pluriel *Elohim*, joint à un verbe au singulier. Mais, entre les patriarches et les prophètes, a lieu une grande transformation : le Iahvisme succède à l'Elohisme, et c'est un Iahvisme matérialiste et païen. Tandis qu'Elohim est le dieu de tous les peuples, Iahveh est le dieu particulier d'Israël, jaloux, égoïste, partial, dont le culte devient rapidement idolâtrique jusqu'au temps de David. Grâce aux prophètes, une réaction s'opère : il y a retour du Iahvisme vers l'Elohisme primitif, vers l'idéal de la vie patriarcale. Les prophètes transforment l'idée de Iahveh et lui rendent les traits d'Elohim et finissent par persuader le peuple; leur monothéisme n'est que la combinaison entre l'Iahvisme et l'Elohisme patriarcal, la correction du premier par le second

C'est en ces termes que M. de Broglie expose le système de Renan, en faisant remarquer très justement l'oubli des textes positifs de la Bible, qui le réduisent à néant, et l'abus considérable d'hypothèses, qui servent à l'étayer sans le rendre plus vraisemblable. Là où Kuenen dit que les prophètes inventent, Renan prétend qu'ils retournent en arrière. L'explication est insuffisante pour rendre raison de la grande œuvre des prophètes et de leur succès définitif ; œuvre et succès sont tellement extraordinaires, ils constituent un fait si unique dans l'histoire qu'au lieu de supprimer le surnaturel, comme on s'en flattait, par l'explication qu'on en donne, ils l'impliquent. Car, à un phénomène

unique, il faut une cause unique ; et ni l'évolution de Kuenen ou de Wellhausen, ni la théorie de Renan ne la donnent ; elle n'est ni dans le développement naturel des éléments préexistants en Israël, ni dans la logique des évènements ; elle n'est pas davantage dans une réaction heureuse et réussie qui, telle quelle, serait un vrai miracle ; elle se trouve uniquement dans l'explication traditionnelle, dans la révélation et l'inspiration (1).

6. La prédiction des prophètes : comment l'expliquent les rationalistes. — 1° Les prophètes sont aussi des voyants, instruits par la révélation et prédisant l'avenir. Conserver et transmettre le précieux dépôt des promesses divines n'est pas leur unique mission, ils en ont une autre, qui explique la première, celle d'augmenter ce dépôt par le développement et la publication des prophéties messianiques. Et celle-ci à son tour, en face des obstacles qu'ils eurent à combattre, soit de la part du peuple, soit de la part des rois, soit de la part du sacerdoce, ne s'explique que par une positive intervention de Dieu, tant est disproportionnée, comme plus tard pour la diffusion de l'Evangile, la faiblesse des moyens avec la grandeur des résultats. Aussi le rationalisme se montre-t-il systématiquement opposé et s'arroge-t-il tous les droits pour infirmer la réalité d'un tel rôle.

2° Le but du rationalisme étant d'écarter à tout prix le surnaturel de l'Ancien Testament comme des origines chrétiennes, on y a procédé méthodi-

1. « Si la science n'est pas le contraire du bon sens et de la raison, il faut dire que la seule théorie vraiment scientifique des origines du prophétisme, c'est la théorie supranaturaliste. » Brucker, *L'enseignement des Prophètes*, dans les *Etudes*, 1892, t. LVI, p. 580.

quement. A la base du système on a placé une pure hypothèse, à savoir qu'il n'y a pas de surnaturel. Fragile base, système fragile. Mais c'est là de l'apriorisme, et un apriorisme dogmatique mal venu pour combattre le dogmatisme rationnel de l'Eglise. La méthode adoptée est celle de l'arbitraire, soit dans ce qu'elle rejette de la Bible, soit dans ce qu'elle consent à en retenir. Elle rejette, en effet, tout ce qui gêne, uniquement parce que cela gêne, le déclarant légendaire, erroné, ou apocryphe ; quant à ce qu'elle garde, elle l'utilise dans le sens de l'idée préconçue, dût-elle solliciter les textes ou en dénaturer la signification. On voit bien ce que de telles libertés ont de contraire à l'enseignement traditionnel, on n'aperçoit pas ce qu'elles ont de légitime. Pas plus ici qu'ailleurs la fin ne justifie les moyens (1).

3° Qu'en est-il résulté ? C'est que, malgré l'identité du but, la diversité des moyens a créé des divergences de vues, qui montrent combien peu sûre d'elle-même est la critique rationaliste. Au dernier siècle, Reuss niait que les prophètes eussent prophétisé ; Renan, au contraire, prétendait qu'ils avaient « tenu bureau de divination, » comme des

1. « N'est-ce pas inouï de prétendre tirer autre chose que le scepticisme absolu et l'ignorance complète de documents que l'on déclare falsifiés dans une si grande mesure ? Comment peut-on supposer que les érudits de notre siècle connaîtront mieux le temps des rois d'Israël que les scribes du temps d'Esdras ? Si réellement il y a eu une immense falsification faite dans un but dogmatique, il y a plus de vingt siècles, peut-on espérer retrouver la vérité par un procédé exactement semblable, par un nouveau remaniement des documents que nous possédons, fait également dans un but dogmatique, puisqu'il est destiné à faire cadrer les textes avec une hypothèse évolutionniste ? » De Broglie, *Les nouveaux historien d'Israël*, dans le *Correspondant*, 1888, t. CXIV, p. 474.

fournisseurs d'oracles, de vrais charlatans de métier. Kuenen reconnaît qu'ils n'ont parlé de l'avenir que lorsque Dieu les y poussait, toujours dans un but élevé et moral, et non pour satisfaire une vaine curiosité ou quelque intérêt matériel. Et prenant les prophéties une à une, il s'efforce de montrer qu'elles ne se sont réalisées que dans des cas où la prévision était dans l'ordre des choses et ne réclamait point de révélation divine. Quant à celles qui échappent par leur aveuglante clarté à toute interprétation naturelle, il se contente de dire qu'elles ont été écrites après coup.

4° Veut-on un exemple de l'application de cette méthode rationaliste ? Renan va nous le donner avec toute son ingéniosité prestigieuse. Au dire de son admirateur, Darmesteter, voici les quatre axiomes du prophétisme : Ce qui n'est point fondé sur la justice doit périr ; — Jéhovah a révélé la justice à Israël ; — Israël doit réaliser la justice ; — la justice sera réalisée un jour. « Quatre certitudes qui ont fait sa puissance surnaturelle, et dont la dernière, en l'armant d'espérance pour l'éternité, l'a soustrait à tous les écrasements de la réalité (1). » Mais sur ce dernier point : quand et comment sera réalisée la justice ? les prophètes varient. Il y a trois étapes dans le drame prophétique : celle de l'illusion, qui veut directement construire l'avenir avec le présent ; celle des destructions nécessaires ; celle de la restauration devenue possible. La première est dominée par Isaïe, la seconde par Jérémie, la troisième par le grand Anonyme.

Première étape : Israël et Damas menacent Juda ; Isaïe rassure son roi. Et Assur vient briser Damas

1. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1891, t. CIV, p. 528.

et ruiner Israël. Isaïe prêche contre l'avidité du riche, l'iniquité du juge, le vide du culte. On ne l'écoute pas. Il en appelle alors à l'avenir ; élargissant le champ de la vision d'Amos et d'Osée, il voit Israël sauvé, mais sauvant le monde ; c'est la religion universelle entrevue. Mais, sous Ezéchias, la paix règne, le royaume de David est rétabli ; alors Isaïe salue en ce roi l'enfant de Jéhovah et pousse un cri de triomphe, « d'où sept siècles plus tard naquit le Christ (1). » Car le Messie n'est autre qu'Ezéchias, « l'idée du Messie lointain, du Messie des derniers jours, n'était pas encore née (2). » Juda est menacé par Assur ; alors Isaïe prophétise la perte d'Assur et voit, dans une vision de paix, la fin de toute guerre, de toute haine, l'apparition du roi idéal, du juge sur lequel descendra l'esprit de Jéhovah : ce n'est qu'une vision.

Seconde étape : avec Manassé, retour violent à l'idolâtrie et à la corruption ; avec Josias, réaction en sens inverse : Jérémie est là. Mais avec Jérémie, évolution nouvelle ; « le prophétisme prend conscience de l'impossibilité radicale de réaliser avec le présent les réformes qui pourraient sauver la nation ; il renonce à la nation présente qui court volontairement et inévitablement à sa ruine, et ne songe plus qu'à préparer la nation future qui sortira de ses débris (3). » Assur est tombé ; Ninive n'est plus ; Babylone triomphe, la captivité est là. La vieille prophétie de démembrement, de ruine et d'exil, se réalisait dans l'épouvantement. Jérémie est désormais convaincu que le Juda prophétisé ne pourrait pousser en terre sainte qu'après avoir été déraciné ; il recommande donc d'accepter l'exil,

1. Darmesteter, *loc. cit.*, p. 532. — 2. *Ibid.*, p. 532. — 3. *Ibid.*, p. 534.

qui aura son terme, et il annonce une alliance nouvelle. Durant l'exil, Ezéchiel prophétise ; il refait l'âme de sa nation. Transporté par la pensée de la Jérusalem future, il reconstruit le temple en esprit. Cyrus défait ce qu'avait fait Nabuchodonosor : il rend la liberté aux captifs.

Troisième étape : avec le retour de la captivité, le dernier acte du drame prophétique s'accomplit, le plan divin se réalise. Désormais, les souffrances d'Israël ne sont plus l'expiation de ses fautes, la punition de ses péchés, mais le prix du salut de l'âme humaine. Et le second Isaïe (1) trace le portrait du Messie souffrant, à la lumière de cette nouvelle perspective. Mais où est la réalisation des espérances ? Hélas ! la réalité ne répond pas à l'attente immédiate, malgré le retour et la reconstruction de la ville et du temple. Alors transposition nouvelle et dernière : le royaume tant annoncé n'est pas de ce monde. « La conception des prophètes devint une image et une allégorie, et le christianisme, s'appuyant sur un dogme nouveau(!) emprunté à la philosophie grecque, et que le judaïsme ignora toujours (!), — la croyance à la résurrection et à une rémunération future, — supprima le problème qui troublait la conscience d'Israël, en renvoyant la solution à un autre monde (2). »

7. Ce qu'il faut penser de l'explication rationaliste. — Telle est, d'après Darmesteter, l'explication de Renan. Le sacré s'y mêle au profane dans des proportions habilement dosées. On y parle des prophètes, mais on a soin de supprimer la

1. Ce second Isaïe, comme on l'appelle, l'auteur des vingt-six derniers chapitres d'Isaïe, est arbitrairement placé à cette date récente. — 2. Darmesteter, *loc. cit.*, p. 551.

révélation qui en fait des mandataires de Dieu ; on y parle même de leurs prophéties, mais on les fait naître comme spontanément des circonstances ambiantes ; la seule réalité qu'on leur reconnaisse n'est que dans les événements immédiats ; quant à l'avenir qu'elles évoquent, il reste une chimère ou un idéal, témoignage d'espérances déçues, mais qui s'obstinent quand même à s'affirmer. Et le christianisme, en se déclarant l'héritier légitime du Judaïsme et en s'autorisant de l'accomplissement des dites prophéties, se leurre, obligé qu'il est, nous dit-on, de mettre par delà le temps ce qui fut le rêve chimérique d'Israël. Darmesteter appelait cette histoire de Renan « la grande œuvre constructrice du siècle, » et sa conception du prophétisme « un coup de baguette divinatoire. » C'est bien plutôt une gageure ; et s'il était vrai qu'Israël « ait fait son histoire à coups d'idéal, » Renan et ses imitateurs, comment donc l'ont-ils refaite ? A coups d'idéal, eux aussi, mais en sens inverse. Et puisque l'on nous dit que l'histoire d'Israël est suspecte, telle que nous l'offre la Bible, celle qu'on nous raconte sur nouveaux frais que sera-t-elle donc (1) ? Mais le rationalisme a beau faire ; qu'il chicane sur des points de détail, l'ensemble des prophéties est là, formidable ; il forme un bloc solide, qu'aucun

1. « La critique moderne a beau pousser des cris de triomphe, elle n'a pas détruit l'autorité des textes bibliques. Elle ne peut convaincre que ceux qui sont disposés à l'écouter, soit par timidité d'esprit, en présence d'opinions bruyantes et audacieuses, soit par passion contre la tradition. Les esprits indépendants ne croiront pas qu'il soit si facile de bouleverser une histoire écrite, appuyée par une tradition orale qui lui est conforme. Ils préféreront accepter les difficultés qui résultent des documents tels qu'ils existent que de les échanger contre de plus grandes difficultés résultant d'une hypothèse peu vraisemblable. » De Broglie, *Correspondant*, t. CXIV, p. 469.

coup de baguette divinatoire ne parviendra à ébranler ; impérieusement, il s'impose avec l'autorité d'une certitude morale, suffisante pour satisfaire tout homme de bon sens et d'esprit droit. Après comme avant l'assaut du rationalisme, les prophéties relatives au Messie, comme celles qui annonçaient la destruction de l'idolâtrie et la conversion des gentils, restent inscrites dans la vieille Bible. Et depuis vingt siècles, l'Evangile d'abord, l'Eglise ensuite, c'est-à-dire l'histoire d'hier et l'histoire d'aujourd'hui, sont la preuve vivante, indéniable, de leur accomplissement (1).

1. A propos des prophéties sur la conversion des gentils, le P. Brucker écrit : « Toutes les circonstances les plus extraordinaires se rencontrent dans l'énoncé et dans la réalisation de ces oracles pour en faire la chose la plus inexplicable au point de vue purement humain. Le grand événement qui en forme le sujet est tel qu'aucune perspicacité naturelle ne pouvait le prévoir, ni surtout l'affirmer d'avance avec certitude. En effet, il porte les caractères d'une contingence qui défie les calculs de la sagesse la plus profonde. Que des milliers, des millions d'intelligences abjurent tout d'un coup des conceptions invétérées et chères pour adopter des dogmes obscurs, prêchés par de misérables étrangers ; surtout que des milliers, des millions de volontés libres soient touchées, transformées par cette prédication jusqu'à passer en un instant de l'habitude de tous les vices à la pratique des vertus les plus difficiles : voilà qui n'est nullement conforme aux lois « du mouvement des choses et des idées » ; et les rationalistes, qui ne peuvent nier le fait, n'admettraient jamais qu'il soit vraisemblable, ni même possible, s'il n'était *arrivé*. La conversion du monde païen, considérée historiquement, révèle donc d'une manière éclatante l'action de la divinité qui y a la part principale. Mais combien la main de Dieu apparaît plus visible encore dans ce prodigieux événement, si on le voit prédit avec toutes ses circonstances, plusieurs siècles auparavant ! Cette vaste transformation morale étant impossible sans une intervention divine spéciale, elle n'a pu être connue à l'avance sans une révélation expresse de Celui qui devait l'opérer. » *Les Prophètes d'Israël*, dans les *Etudes*, août 1893, t. LIX, p. 600.

8. Le prophétisme et l'apologétique. — « L'histoire du prophétisme en Israël, fait remar-

M. Loisy regarde comme « impossible d'établir, par la concordance des prédictions anciennes et des faits qui sont présentés comme leur accomplissement, la preuve évidente et indiscutable d'une prescience que les organes de la révélation n'auraient pu tenir que de Dieu » ; mais, quelque arbitraire que puisse paraître l'exégèse du sens spirituel, il la justifie parce qu'elle repose sur ce « principe incontestable : l'intime et constante harmonie des idées et des choses dans un mouvement religieux qui s'est accompli progressivement sous la conduite de la Providence. » « Si l'explication de chaque passage pris à part ne représente pas le sens rigoureusement historique du texte, l'explication de tous les passages pris ensemble représente, dit-il, ce qu'on pourrait appeler le sens providentiel, jamais épuisé, de l'Ancien Testament et de toutes les prophéties, le développement que les germes déposés dans l'Ecriture étaient destinés à recevoir par la manifestation et le progrès de l'Evangile. » Il reconnaît donc que l'argument général garde toute sa force et que la thèse catholique est très solide. Il reconnaît que « les anticipations d'idées et de principes religieux, qui ne se sont réalisées parfaitement que plus tard, sont une preuve non négligeable de l'action providentielle dans l'histoire. » Et quelle que soit, au vrai, sa pensée intime, si nuageuse, si ondoyante dans son expression, et par là même suspecte aux yeux d'un certain nombre, voici ce qu'il écrit au sujet des espérances messianiques : « Rien de plus homogène au fond, de plus logique dans son rajeunissement perpétuel, que l'espérance messianique depuis les plus anciens prophètes jusqu'à la prédication du royaume des cieux et l'apocalypse johannique. » La forme, la couleur de cette espérance varient, mais « l'espérance elle-même, l'intuition du triomphe que se réservent et se préparent la justice et la miséricorde éternelle, est un fait unique dans son genre, inexplicable en lui-même, vraiment surnaturel ; l'épuration progressive de cette espérance, sa réalisation commencée, toujours poursuivie dans l'Evangile et dans l'Eglise, sont la grande prophétie, celle qui embrasse et vérifie toutes les autres, celle que la critique n'a point ébranlée, qui parle encore à l'esprit religieux (et à tout esprit droit), qui a toujours été reconnue par les âmes de bonne volonté... L'argument des prophéties, bien compris, reste donc avec celui des miracles, comme une de ces probabi-

quer très justement Mgr Mignot (1), devra servir de base scripturaire à l'apologétique, par la raison que l'unique mission du peuple choisi a été de préparer le royaume de Jésus-Christ, et que cette préparation a été le rôle suréminent des prophètes... L'Eglise est le Christ continué, et le Christ est la fin, l'épanouissement de l'ancienne alliance : pour comprendre l'Eglise et le Christ, il faut donc comprendre la Bible. Or, qui nous donnera le vrai sens de la vie d'Israël, sinon les prophètes ? Non, certes, que leurs écrits renferment explicitement ce que nous voudrions y trouver, ni qu'ils parlent du Christ comme saint Jean ou saint Paul. N'oublions pas que les manifestations vitales d'un organisme vivant sont successives et non simultanées. Dieu seul est un acte pur dans lequel est renfermée toute son activité, mais ses œuvres sont soumises aux conditions de l'espace et du temps. La Bible ne renferme pas toute la pensée de Dieu dans chacun de ses mots, dans chacune de ses lignes. Dieu n'a point parlé aussi clairement dans l'Eden que sur le Sinaï. Chaque page du livre nous découvre une manifestation progressive de Dieu. Les prophètes correspondent à une phase précise du développement religieux de cet organisme divin à un moment donné et il ne faut pas leur en demander davantage...

« S'ils furent les guides, les éducateurs, les ré-

lités (!) ou plutôt une de ces catégories de probabilités (!), qui servent de témoignage à la religion révélée et qui deviennent pour la foi (mais aussi pour la raison) des vues certaines, évidentes même à leur manière. » *Les preuves et l'économie de la révélation,* dans la *Revue du clergé,* 1900, t. XXII, p. 134-137.

1. *L'Apologétique et la critique biblique,* 5e lettre sur les *Etudes ecclésiastiques,* dans la *Revue du clergé,* 1901, t, XXVII, p. 40-43.

formateurs — j'allais presque dire les créateurs — de la vie religieuse en Israël, ils furent surtout les hérauts des espérances messianiques, les messagers de la bonne nouvelle. Ils ont donné à leur nation ce cachet unique, ce caractère spécial qui a fait d'Israël un peuple figuratif. Ils l'ont peinte avec des couleurs si brillantes qu'elle n'est plus reconnaissable tant elle est transfigurée. En dessinant sept ou huit siècles d'avance un royaume qu'ils disent être le leur, celui d'Israël, ils ont reproduit trait pour trait le royaume idéal du Christ. Comme le remarque Bruce, par un phénomène unique dans l'histoire, ils ont tous cru à la perpétuité d'Israël et, loin d'abattre leur courage, les malheurs inouïs de leur nation n'ont fait qu'affermir leur foi et rendre plus vives leurs indomptables espérances. Remarquons-le bien, cette foi en l'avenir n'est pas le fait de quelques individualités puissantes qu'aucune épreuve ne décourage, c'est celle de toute une école qui a fait partager à la nation entière les espérances les plus invraisemblables, étant donné l'état lamentable d'Israël après la destruction de Jérusalem. Pourquoi cette foi exclusive à Israël ? Jamais peuple ne s'est cru appelé à réaliser pareille destinée, n'est arrivé à se croire immortel. Jamais Ammon, Moab, Edom, Damas, Tyr, Sidon n'ont rêvé de se survivre ni surtout de grouper autour d'un roi idéal de leur race toutes les nations du monde. C'eût été du délire. A leurs yeux, comme pour les Sages de la Grèce et de Rome, les nations naissent, grandissent et disparaissent comme les individus. Les anciens plaçaient l'âge d'or à leur origine ; nul, sauf le peuple juif, ne le plaça jamais au déclin de la vie. Ou Dieu n'est nulle part, ou il est dans l'esprit et le cœur des prophètes. »

1. Le monothéisme des Prophètes et l'explication rationaliste de Kuenen et de Wellhausen. — Selon Kuenen et Wellhausen, « dans le siècle même qui précède Amos, aucune idée élevée n'existait ; c'était un pur culte païen. Et voilà qu'au milieu de ces usages en pleine vigueur, usages parfaitement semblables à ceux des peuples voisins, plusieurs hommes se lèvent et, se séparant du groupe des voyants païens, se mettent à enseigner une doctrine absolument nouvelle. Ils déclarent que Iahveh, qui a fait sortir les Israëlites de l'Egypte, n'est pas seulement le Dieu national, mais le Dieu de tous les peuples, qu'il est le créateur du ciel et de la terre, que les autres Dieux ne sont rien devant lui ; que s'il a choisi Israël, c'est qu'il l'a bien voulu, qu'il peut le rejeter, si cela lui plaît. Bien plus, ils disent que ce Dieu va châtier Israël et le disperser au milieu des peuples ennemis. — Ils déclarent en outre que Iahveh est un Dieu invisible, que c'est une abomination de le représenter sous une forme visible, que c'est un crime de l'associer ou de l'assimiler à des dieux étrangers. Ils déclarent que les sacrifices offerts à Béthel et à Dan sont autant de péchés qui irritent Iahveh au lieu de l'apaiser. Enfin, ce qui est plus étrange encore, ils énoncent ces doctrines toutes nouvelles en les déclarant antiques. Ils affirment que jadis il a existé une alliance solennelle entre Israël et Iahveh, alliance dont la clause principale était le monothéisme et le culte sans idoles. — Cette alliance, selon Kuenen, n'aurait jamais existé ; elle serait la pure invention des prophètes. Néanmoins ceux-ci, de bonne ou de mauvaise foi, peu importe, font appel à cette alliance, dont la prohibition de l'idolâtrie et du polythéisme sont les conditions fondamentales, comme au pacte constituant la nation d'Israël comme le peuple spécial de Iahveh. Si les choses s'étaient passées comme le veulent nos modernes historiens, n'est-il pas évident que des prophètes venant ainsi sans motifs, sans preuves, apporter une doctrine inconnue, contredire des traditions séculaires, choquer les instincts religieux du peuple et des peuples voisins, imposer une doctrine austère au nom d'engagements chi-

mériques de la nation dont on ne pouvait avoir aucun souvenir, puisqu'ils n'avaient jamais existé, n'est-il pas évident, dis-je, que ces hommes auraient été lapidés par le peuple, à moins qu'on eût préféré les traiter d'insensés et les laisser exposer une doctrine qui n'aurait attiré sur eux que la raillerie et le mépris ?... Or, qu'arrive-t-il, au contraire ? Au lieu d'être lapidés et traités de fous, ces prophètes sont écoutés, ces prophètes se créent des partisans, ces prophètes finissent par conquérir à leurs idées une notable partie de la nation. Le reste même est ébranlé, et les adorateurs du veau d'or se sentent troublés dans leur conscience. — Bientôt les rois auxquels les prophètes n'ont cessé de reprocher leurs vices, les prêtres dont ils combattaient les intérêts en déclarant les sacrifices inutiles, sont eux-mêmes gagnés à la doctrine nouvelle. Ezéchias s'efforce de l'imposer au peuple. Josias recommence la même tentative, et, après la captivité, le succès de la doctrine prophétique est tel, qu'il n'y a plus un juif qui ne reconnaisse la souveraineté de Iahveh, Dieu créateur, et que les idoles ont disparu pour jamais du peuple qui lui est consacré.

« Mais ce n'est pas tout encore : non seulement le peuple est devenu monothéiste, mais on lui fait croire qu'il l'a toujours été. Une immense fraude littéraire, une révision faite de toute la littérature hébraïque transporte au temps de Moïse les idées qui étaient nouvelles au huitième siècle avant Jésus-Christ. Une histoire mensongère est inventée. Cette histoire est gravée non seulement sur tous les rouleaux écrits, mais dans toutes les mémoires et dans toutes les consciences. Elle passe sans altération de génération en génération. Elle est transmise des juifs aux chrétiens. Là, étudiée, méditée, commentée pendant vingt-cinq siècles par la plus noble partie de l'humanité, cette histoire paraît naturelle et vraisemblable... Il faut venir jusqu'au XIXe siècle pour qu'un ou deux professeurs hollandais, quelques alsaciens et deux ou trois allemands, déchirant le voile tendu depuis le temps d'Esdras devant les esprits, reconnaissent la fraude et enseignent au monde la véritable histoire d'Israël : cette histoire qui

consiste à dire qu'en pays païen on a vu tout d'un coup sortir de terre, comme par une génération spontanée, des prophètes monothéistes, que ces hommes ont créé une doctrine sublime, l'ont imposée au peuple à titre de tradition antique, et ont répandu ainsi, au moyen de la fraude et du mensonge, sur toute l'humanité, la lumière de la connaissance du Dieu créateur, faisant ce que tous les philosophes ont été impuissants à accomplir.

« En vérité, je ne crains pas de dire que si le récit d'une telle succession de faits était inscrit dans des documents anciens et authentiques, c'est à peine si on pourrait l'admettre. Une telle narration serait si incohérente, si absurde, si invraisemblable, si contraire à toutes les lois de l'histoire et à toutes les expériences psychologiques, que le livre qui la contiendrait serait, par son contenu même, suspect d'être un pur roman. Mais quand on songe que cette histoire n'existe dans aucun document, qu'elle est contraire à tous les documents et à toutes les traditions, qu'elle sort toute entière du cerveau de MM. Kuenen et Wellhausen, comme Pallas du cerveau de Jupiter, on est alors saisi d'un autre étonnement : on se demande comment des hommes raisonnables ont pu inventer un pareil récit, et comment d'autres hommes raisonnables ont pu accepter si facilement le récit des premiers. » De Broglie, *Les nouveaux historiens d'Israël*, dans le *Correspondant*, 1888, t. cxv, de la nouvelle série, p. 690-692.

2. Les hypothèses de Renan. — « Par ses efforts réitérés et persévérants, et par leur impuissance, il (Renan) prouve qu'on ne saurait expliquer le fait unique dans l'univers d'un peuple monothéiste qu'en admettant l'ancienne histoire d'Israël, la révélation faite aux patriarches, la mission de Moïse et les grands miracles de l'Exode. C'est Moïse qui est le véritable créateur du culte monothéiste en tant que culte national, comme il est le fondateur de la nation hébraïque et son législateur. Ce sont les miracles publics de l'Exode qui seuls ont pu graver dans une nation entière la croyance au Dieu créateur, effacée depuis longtemps dans l'univers et conservée seu-

lement par certains individus et certaines familles. Ce fait qui, selon Renan, ne s'est réalisé nulle part ailleurs, s'est accompli grâce au passage de la mer Rouge et à la manifestation du Sinaï...

« L'ancienne histoire d'Israël a pour elle tous les documents... Elle a pour elle la tradition unanime d'un peuple entier. Elle a pour elle la vraisemblance historique, car elle seule explique le fait unique et évident d'un peuple professant le culte pur du Dieu créateur et infiniment saint, quand tous les autres peuples étaient païens. Pour expliquer ce fait, elle a recours à des causes surnaturelles. Mais cela même est logique. Il faut que la cause soit proportionnée à l'effet. L'effet est unique et transcendant en lui-même : un peuple entier qui adore le vrai Dieu. L'effet se manifeste encore au dehors d'une manière sublime et transcendante par une littérature religieuse à laquelle nulle autre ne peut être comparée. A un effet transcendant, il faut une cause transcendante. Les miracles physiques de l'Exode, le miracle moral de la doctrine de Moïse et des prophètes, le miracle historique du monothéisme national d'Israël, la sublimité incomparable de l'Evangile, le miracle de la propagation du monothéisme chrétien dans l'univers, s'appuient et s'expliquent mutuellement. Il y a entre ces grands faits une parfaite harmonie et une admirable proportion. C'est au point de vue surnaturel et chrétien qu'il faut se placer pour bien juger l'histoire religieuse du peuple d'Israël et celle du monde chrétien... L'ancienne histoire est la seule qui unisse d'une manière logique et vraisemblable le passé antique de la croyance du peuple d'Israël à la religion professée par cette nation pendant les derniers siècles de son existence indépendante. Elle est la seule aussi qui fournisse une explication plausible de la diffusion ultérieure du monothéisme dans le monde. Ce grand fait, auquel, selon Renan, nul autre dans l'histoire des religions ne peut être comparé, exige une cause proportionnée à sa grandeur ; cette cause ne se rencontre que dans l'histoire traditionnelle du peuple d'Israël. » *Ibid.*, p. 872-874.

3. Pascal et les prophéties messianiques. — Pascal « n'avait pas tort de penser qu'en matière religieuse, rien n'est clair à ceux qui n'ont pas quelque désir de trouver Dieu, on dirait presque, quelque goût de Dieu. Et c'est par là, comme l'a fait remarquer M. V. Giraud, que son apologie est demeurée ou redevenue si moderne. Lui, mathématicien de génie, malgré sa tentative hardie du pari, ne paraît pas attendre grand'chose des arguments mathématiques pour prouver l'accomplissement des prophéties. Ou plutôt il sait bien que ces arguments n'existent pas. Il a cru que le temps du Messie était clairement marqué, mais avec une approximation de deux cents ans. Si les Juifs n'ont pas compris les prophéties, parce qu'ils étaient charnels, si les Apôtres ont levé le voile parce qu'ils ont mis à sa place, qui est la première, le sens religieux, le seul digne de Dieu, c'est qu'il faut, pour juger en ces matières, avoir un certain sentiment de ce que Dieu est pour nous et de ce que nous devons être envers lui : il faut pénétrer en quelque façon dans ses pensées ou du moins souhaiter de les connaître pour en inspirer sa vie. Sans un certain sentiment religieux, quelle que soit la part qu'y prend la grâce, il est inutile d'aborder l'exégèse des prophéties ; on n'y trouverait pas de lumières. C'est ce que Pascal a dit dans une demi-page, où son âme ardente fait éclater la foudre pour se rasséréner et rasséréner les autres dans la douceur vraiment infinie de la rédemption promise : « Il y en a qui voient bien qu'il n'y a pas d'autre ennemi de l'homme que la concupiscence, qui le détourne de Dieu, et non pas Dieu ; ni d'autre bien que Dieu, et non pas une terre grasse. Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui détourne les plaisirs des sens, qu'il s'en soûle et qu'il y meure. Mais ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur, qui n'ont de déplaisir que d'être privés de sa vue, qui n'ont de désir que pour le posséder et d'ennemis que ceux qui les en détournent, qui s'affligent de se voir environnés et dominés de tels ennemis, qu'ils se consolent, je leur annonce une heureuse nouvelle : il y a un libérateur pour eux, je le leur ferai voir : je leur

montrerai qu'il y a un Dieu pour eux ; je ne le ferai pas voir aux autres (1). » Sans la passion qui l'anime, la pensée ne nous porterait pas au cœur le coup dont on est étourdi en lisant ces lignes... Il n'est pas nécessaire d'être aussi envahi qu'un Pascal du désir de posséder Dieu pour être dans la voie qui conduit à Lui et où les prophéties peuvent être vraiment utiles. Mais n'est-ce pas l'objet d'un éternel regret que Pascal n'ait pu réaliser sa promesse et montrer aux âmes de bonne volonté le Libérateur promis ? » Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1906, p. 559-560.

1. *Pensées*, édit. Havet, p. 343.

Sources de la Révélation

—

Leçon IVe

L'Écriture Sainte

La canonicité: I. *Notions préliminaires.* — II. *Canon de l'Ancien Testament.* — III. *Canon du Nouveau Testament.* — IV. *Décret du concile de Trente* (1).

Souvent on accuse l'enseignement catholique de faire un cercle vicieux. Prouver la révélation par les miracles et les prophéties en serait un, car ce serait prouver le surnaturel par le surnaturel.

Que les miracles et les prophéties soient des faits surnaturels et divins, telle est bien la croyance catholique. Mais c'est une croyance très légitime et rationnellement justifiée, parce que le caractère

1. BIBLIOGRAPHIE : Pour l'histoire du canon en général, voir les introductions générales à l'Ecriture sainte, notamment celle de Cornély, t. 1, p. 19-230 ; pour les questions théologiques de la canonicité, voir les divers traités *De locis theologicis ;* pour le canon des deux Testaments, voir les articles du *Dictionnaire apologétique*, de Jaugey ; *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux ; *Dictionnaire de théologie*, art. *Canon ; Realencyclopädie ; Dictionary of the Bible*, de Hastings, Edimbourg, 1898-1900 ; Credner, *Zur Geschichte des Kanons*, Halle, 1847 ; Gaussen, *Le canon des saintes Ecritures*, Lausanne, 1860 ; Reuss, *Histoire du canon*, 2e édit., Strasbourg, 1864 ; Davidson, *The canon of the Bible*, Londres, 1877 ; Magnier, *Etude sur la canonicité,* Paris, 1892 ; Preuschen, *Analecta. Kurzere Texte zur*

surnaturel ou l'origine divine des miracles et des prophéties est la seule conclusion logique possible qui s'impose devant l'impossibilité où la raison se trouve de les expliquer adéquatement par une cause purement naturelle, au même titre que les faits ordinaires dont se compose la trame des événements humains. C'est en tant que faits, et de la même manière que pour n'importe quel fait, qu'on les constate d'abord sans préjuger le moins du monde leur nature intime. Telle est la base, tel est le point de départ. Qu'après cela se pose la question de savoir si ces faits sont transcendants et divins, c'est un devoir de l'examiner. Et si un tel examen, conduit en toute rigueur de logique, oblige la raison à s'avouer incapable d'en rendre compte naturellement, quoi de plus rationnel que d'admettre, puisque la logique l'exige, leur caractère surnaturel, leur origine divine ?

La raison est donc pleinement autorisée à en faire état : Dieu a révélé aux hommes une doctrine

Geschichte des alte Kirchen und des Kanons, Fribourg-en-Brisgau, 1893 ; Chevalier, *Répertoire Topobibliographie*, col. 566-568. — Pour l'Ancien Testament : Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890 ; Ryle, *The canon of the Old Testament*, Londres, 1892 ; Mullan, *The canon of the Old Testament*, 1893 ; Kœnig, *Essai sur la formation du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1894 ; Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften A. T.*, Brunswick, 6[e] édit., 1887 ; Westcott, *A general survey of the history of the canon of the N. T., during the first four centuries*, 6[e] édit., Londres, 1889 ; Van Kasteren, *Le canon juif vers le commencement de notre ère*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. v ; Dombrovski, *La doctrine de l'Eglise russe et le canon de l'A. T.*, dans la *Revue biblique*, 1901. — Pour le Nouveau Testament : Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 6[e] édit., Brunswick, 1887 ; Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik des N. T.*, Halle, 1863 ; John, *Geschichte der Neutestamenttichen Kanons*, Leipzig, 1888-1892 ; *Grundriss der Geschichte der Neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1901 ; Loisy, *Histoire du canon du N. T.*, Paris, 1891.

de salut ; où est-elle ? en quoi consiste-t-elle ? qui nous la garantit ? Cette marche dialectique nous met en face d'un enseignement oral ou écrit, dont la garde et l'interprétation, loin d'être livrées au hasard, sont confiées à une institution organique et vivante, qui n'est autre que l'Eglise catholique.

De son côté, l'Eglise, en dehors de tout appel à l'Ecriture ou à la Tradition, mais par le seul fait de son éclat apologétique dans le monde, apparaît comme un fait divin, comme un motif exceptionnel de crédibilité, sanction et garantie de son enseignement (1). Son enseignement, elle l'a pris dans l'Ecriture et la Tradition. Ainsi donc, sans le moindre cercle vicieux, la révélation, dont l'existence se prouve par la raison, reçoit de l'Eglise un témoignage formel de sa divinité ; et, à son tour, l'Eglise, dont l'existence et le caractère transcendant sont indéniables aux yeux du bon sens et de la saine raison, reçoit de l'Ecriture et de la Tradition un témoignage non moins formel de sa divinité. Partie de données positives, c'est rationnellement que procède la démonstration catholique, et c'est rationnellement qu'elle aboutit au surnaturel. Une fois là, elle est logiquement autorisée à se servir d'arguments d'autorité. Et c'est ainsi que la révélation et l'Eglise aboutissent l'une à l'autre, et se prêtent un mutuel appui et se servent réciproquement de preuves, mais après avoir été l'une et l'autre rationnellement démontrées.

La révélation existe : où est-elle ? — Dans l'Ecriture sainte et la Tradition, répond l'Eglise. — Mais qu'entendre par Ecriture sainte et par Tradition ? — C'est à cette double question qu'il s'agit de répondre.

1. Voir la Leçon xxxvi[e], t. ii, p. 612 sq.

Relativement à l'Ecriture, nous examinerons seulement ce qui regarde la canonicité et l'inspiration : la canonicité, pour savoir quels sont les livres qui composent la Bible catholique, et comment on est parvenu à en dresser le catalogue ; l'inspiration, pour savoir quelle est l'idée que se fait l'Eglise des saints Livres, et comment il convient d'entendre, au milieu des débats actuels, la nature intime de ce charisme.

I. Notions préliminaires

1° Canon, canonique. — *Le mot et la chose.* Actuellement, le mot *canon des Ecritures* éveille l'idée d'une liste officielle ; telle ne fut pas sa signification primitive.

Canon, du grec κανών, désigne, dans son sens étymologique, bâton, bâton droit qui sert à mesurer, d'où, par extension, mesure et chose mesurée, règle et chose réglée. Ce mot convenait à l'Ecriture, puisqu'elle est à la fois une règle, celle de l'enseignement et de la foi, et une collection, celle des Livres saints. On ne le trouve cependant qu'au IVe siècle, et c'est saint Athanase qui s'en sert le premier. Il dit du *Pasteur* qu'il n'appartient pas au *Canon* (1) ; il nomme *canonisés* les Livres divins qu'il distingue des non canonisés et des apocryphes (2). Le concile de Laodicée, vers 360, décide qu'on ne doit lire que les seuls livres *canoniques* (3). Un livre *canonisé* devient *canonique* et appartient au *canon ;* cela suppose un acte qui le *canonise ;* et dès lors le sens de ces mots, appliqués aux Livres

1. *De nic. decr.*, 18 ; *Patr. gr.*, t. XXV, col. 456. — 2. *Epist. fest.*, XXXIX ; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 1436, 1437, 1440. — 3. Can. 59, dans Mansi, t. II, col. 574.

saints, ne signifie pas que ces livres sont la règle de la foi, mais simplement qu'ils font partie d'un recueil réglé. Or, cette idée de catalogue ou de collection existait dès l'époque apostolique ; elle s'exprimait par le terme *Ecriture* avec le qualificatif de sainte, sacrée ou divine, par les mots *la Loi et l'Evangile, les Prophètes et les Apôtres*, ou encore par celui de *Testament*, Διαθήκη. D'autre part, l'idée d'Ecriture comme règle de foi existait pareillement ; et les mots *canon, canonique* servirent aussi à l'exprimer. De là, dans la suite, leur double sens, le sens actif de règle de foi, et le sens passif de catalogue réglé. Les latins les empruntèrent et les employèrent dans l'un et l'autre sens. Le canon des Ecritures est donc la liste, réglée par l'Eglise, des livres d'origine divine destinés à régler la foi et l'enseignement. Depuis le concile de Trente, c'est l'acception de reconnaissance officielle par l'Eglise qui a prévalu.

2° Critérium de la canonicité. — 1. *Chez les catholiques*. — Pour nous, l'unique critère de l'inspiration et de la canonicité des Livres saints, c'est l'autorité de l'Eglise. Comment l'Eglise a-t-elle reconnu et proclamé la canonicité ? Dès les origines, elle a été en possession de l'Ecriture, elle s'en est servie dans la liturgie, et elle a toujours allégué cette possession traditionnelle et cet usage liturgique. Elle a toujours opposé sa possession traditionnelle aux hérétiques qui essayaient, soit d'augmenter ou de diminuer le nombre des Livres inspirés, soit d'en modifier le sens ou le contenu. Pour trancher tout débat, les premiers Pères en appelaient à la tradition. Mais la tradition peut ne pas être universelle ni uniforme. Dans ce cas, dit saint Augustin, « en ce qui concerne les Ecritures canoniques, il faut suivre

l'autorité du plus grand nombre des Eglises catholiques, parmi lesquelles doivent être assurément celles qui ont mérité d'avoir des chaires apostoliques et de recevoir des épîtres. On se conduira donc, à l'égard des Ecritures canoniques, de façon à préférer celles qui sont reçues de toutes les églises apostoliques à celles qui ne sont reçues que de quelques-unes ; parmi celles qui ne sont pas reçues de toutes, celles que reçoivent les plus nombreuses et les plus importantes à celles que retiennent les églises moins nombreuses et de moindre autorité. Si l'on en trouve qui soient gardées par les plus nombreuses, et d'autres par les plus importantes, bien que cela ne puisse facilement se rencontrer, je crois qu'il faut leur attribuer une égale autorité (1). »

La lecture publique d'un livre a aussi servi de pierre de touche pour reconnaître les Livres saints. Et si d'autres livres ont été admis, ici ou là, à une telle lecture, comme divins, ce ne fut qu'une application particulière mais erronée d'une règle qui servira au triage définitif des livres canoniques. Tel a été le principe d'autorité, appliqué justement par l'Eglise, dès le second siècle, pour reconnaître la canonicité des Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (2).

Mais lorsque des doutes ont persévéré, l'Eglise est intervenue par un acte officiel et déclaratoire. C'est ainsi qu'un concile romain sous Damase, en 382, a donné une liste complète des Livres saints reçus dans l'Eglise (3). Innocent I l'a reproduite, en 405, dans sa lettre à l'évêque de Toulouse, saint Exupère (4). En Afrique, les conciles d'Hippone, en

1. *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 40-41. — 2. C'est ce que reconnaît le protestant Reuss dans son *Histoire du canon*, p. 243. — 3. Cf. Thiel, *De decretali Gelasii*, p. 21. — 4. Denzinger, n. 59; *Patr. lat.*, t. XX, col. 501.

393, et de Carthage, en 397 et 419, ont dressé une liste semblable (1). Au IXe siècle, Nicolas I, dans une lettre aux évêques de la Gaule, invoque le décret d'Innocent sur les Ecritures pour prouver qu'il faut aussi recevoir toutes les décrétales pontificales (2). En 1442, dans son décret pour les Jacobites, Eugène IV, avec l'approbation du concile de Florence, insère la liste des livres bibliques, affirmant leur inspiration et leur origine divines. A ces mesures, à ces décisions, il ne manquait qu'une définition de la canonicité : ce fut le concile de Trente qui la formula, le 8 avril 1546.

2. *Chez les protestants.* Carlstadt (3), le 39e article de l'Eglise anglicane, la Confession de Bohême, en 1535, la *Confessio wirtemburgica*, de 1552, ont accepté le canon biblique de l'Eglise. Mais, à repoussser selon le principe de la Réforme l'autorité de l'Eglise et de la tradition, c'était là une inconséquence. Comment donc savoir dès lors qu'un livre est inspiré ?

Luther s'est placé à son point de vue dogmatique du salut gratuit, de la justification par la foi sans les œuvres, et a proclamé la règle suivante : tout livre conforme à cette doctrine doit être reçu ; tout livre, fût-il de Pierre ou de Paul, qui ne s'y rapporte pas, doit être exclu (4).

Calvin en appelle à l'Ecriture elle-même : c'est elle qui se révèle comme divine par les effets qu'elle produit sur ceux qui la lisent ; c'est le Saint-Esprit qui lui rend témoignage dans l'intime du cœur (5). L'Eglise n'a pas eu d'autre moyen. Ce principe d'ordre subjectif écarte tout intermédiaire autorisé entre Dieu et nous ; mais, en fait, il a été insuffisant,

1. Denzinger, n. 49. — 2. *Patr. lat.*, t. CXIX, col. 902. — 3. *De canonicis Scripturis*, Wittemberg, 1520. — 4. *Vorrede auf das N. T.*, 1522. — 5. *Instit.*, I, VII, 2 ; VIII, 1.

puisque les calvinistes eux-mêmes ont dû chercher autre chose.

L'action intérieure du Saint-Esprit est un critère difficile à contrôler. On eut donc recours à des critères internes, tirés du contenu de l'Ecriture, et à des critères externes, tirés de son antiquité et des témoignages anciens. L'Eglise n'aurait pas été juge en la matière ; elle ne fut qu'un témoin ; son droit n'allait pas à canoniser les Livres saints. La Synagogue avait garanti ceux de l'Ancien Testament ; Jésus-Christ et les Apôtres ont accepté la Bible hébraïque ; la question des deutérocanoniques restait pendante (1).

Depuis Semler, la plupart des protestants n'usent plus que des principes de la critique historique, abstraction faite de la tradition et même du témoignage intérieur du Saint-Esprit : la Bible n'est qu'un recueil humain des documents de la pensée religieuse (2).

3° **Canon biblique.** — Le voici tel qu'il a été formulé par le concile de Trente, dans son Décret *De canonicis Scripturis :*

« Le très saint concile de Trente ... suivant l'exemple des Pères orthodoxes, reçoit et vénère avec un égal sentiment de piété et un égal respect tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, puisque l'unique Dieu est l'auteur de l'un et de l'autre, aussi bien que les traditions elles-mêmes. Mais, pour que personne ne puisse douter quels sont les Livres saints que le concile lui-même reçoit, il a pensé qu'il fallait joindre à ce décret le catalogue de ces livres. Or, ce sont les suivants : — De l'Ancien Testament, les cinq livres de Moïse, à savoir,

1. Cf. Reuss, *op. cit.*, p. 320-339 ; 360-392 ; Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, Paris, 1883, p. 142-155. — 2. Cf. Reuss, *op. cit.*, p. 411-431.

la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome; Josué, les Juges, Ruth, les quatre Livres des rois, les deux des Paralipomènes, le premier d'Esdras, et le second qui est dit de Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier davidique qui contient cent cinquante psaumes, les Paraboles, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique ; Isaïe, Jérémie avec Baruch, Ezéchiel, Daniel ; les douze petits prophètes, à savoir, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie ; deux livres des Machabées, le premier et le second. — Du Nouveau Testament, les quatre Evangiles, selon Matthieu, Marc, Luc et Jean ; les Actes des Apôtres, écrits par l'évangéliste Luc ; les quatorze Epîtres de l'apôtre Paul, aux Romains, deux aux Corinthiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, à Tite, à Philémon, aux Hébreux ; deux de l'apôtre Pierre, trois de l'apôtre Jean, une de l'apôtre Jacques, une de l'apôtre Jude, et l'Apocalypse de l'apôtre Jean. — Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces mêmes livres en entier avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition latine de la Vulgate, ou méprise avec connaissance et de propos délibéré les traditions dont il a été parlé, qu'il soit anathème. Que tous sachent dans quel ordre et par quelle voie le concile lui-même, après avoir établi le fondement de la confession de la foi, doit procéder, et de quels témoignages et secours il doit particulièrement se servir pour confirmer les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Eglise. »

II. Canon de l'Ancien Testament

1. **La Bible hébraïque.** — Elle comprenait : 1° la loi ou le Pentateuque ; 2° les Prophètes : Josué, les Juges, Samuel, les Rois, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, les douze petits Prophètes ; 3° les Hagiographes :

les Psaumes, les Proverbes, Job, le Cantique des cantiques, Ruth, les Lamentations, l'Ecclésiaste, Esther, Daniel, Esdras et Néhémie, les Chroniques.

Comment et par qui a été formée cette collection? C'est ce que l'histoire ne dit point, pas plus qu'elle ne nous apprend la règle suivie en pareille matière (1). On en est donc réduit à des conjectures. Ce serait Esdras, au retour de la captivité, vers le milieu du ve siècle, qui aurait réuni les écrits compris sous le titre de la Loi, et son contemporain Néhémie qui aurait rassemblé ce que les juifs appelaient les livres prophétiques (2). Quant aux hagiographes, ils auraient été collectionnés plus tard encore, à une date impossible à préciser; la première mention s'en trouve dans la préface de *l'Ecclésiastique.*

2. **La Bible Alexandrine.** — La Bible hébraïque, traduite par les Septante, aurait été complétée par l'adjonction de livres nouveaux et l'addition de quelques fragments, sans déclaration officielle connue de leur origine divine: Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les deux livres des Machabées, les sept derniers chapitres d'Esther, le cantique des trois enfants dans la fournaise, l'histoire de Suzanne et celle de Bel et du dragon (3) sont dans ce cas; ce sont ceux qu'il est convenu de désigner sous le nom de deutérocanoniques, pour les distinguer des autres ou des protocanoniques.

3. **L'Ancien Testament chrétien.** — 1. *Durant*

1. Ceux qui fixèrent le canon palestinien, dit M. Vigouroux, « semblent avoir pris pour règle de l'acceptation d'un écrit, dans le canon, sa conformité rigoureuse avec la loi mosaïque, telle qu'ils l'entendaient, et avoir requis en outre qu'il fût ancien et eût été composé en Palestine même, où au moins écrit en hébreu. » *Manuel biblique*, t. I, p. 66. — 2. II *Mach.*, II, 13. — 3. *Dan.*, III, 24-90; XIII-XIV.

les trois premiers siècles. — Notre Seigneur et les Apôtres se sont servis de la Bible des Septante. Ainsi autorisée, la version des Septante passa à l'Eglise naissante dans son texte même, puis dans une vieille traduction latine. L'Eglise continua la pratique apostolique; elle se servit du texte pour les lectures publiques et pour son enseignement dogmatique. Tous les deutérocanoniques sont cités (1); il est vrai que quelques apocryphes de l'Ancien Testament le sont aussi (2). Mais Tertullien fait remarquer que le livre d'Hénoch n'est reçu ni par les juifs ni par les chrétiens (3), et Origène en dit autant des autres (4). Du reste on ne voit pas qu'ils

1. Ces citations consistent en emprunts de termes ou de pensées caractéristiques, parfois de phrases entières, parfois en allusions à l'histoire de Tobie, de Judith, de Susanne, de Bel et du dragon. La *Didaché*, emprunte des termes à *Eccli.*, et *Sap.*, I, 2; x, 3; édit. Funk, Tubingue, 1887, p. 4, 28; Barnabé cite un passage de *Sap.*, vi, 7; Funk, *Patr. apost.*, Tubingue, 1881, p. 18; emprunt à *Eccli.*, XIX, 70, p. 54; Clément analyse *Judith*, I *Cor.*, LV. 4-5: LIX, 3-4, p. 128; allusion à *Esther*, à la *Sagesse* et à l'*Ecclésiastique*; II *Cor.*, XVI, 4, cite *Tobie*, p. 164; S. Polycarpe cite *Tobie*, *Phil.*, x, 2, p. 276; Hermas fait allusion à *Tobie*, à la *Sagesse* et à l'*Ecclésiastique*; S. Justin croit à l'inspiration des Septante, *Coh. ad Græc.*, 13; *Patr. gr.*, t. VI, col. 205, et s'inspire d'un fragment de *Daniel*, *Apol.*, I, 46, col. 397; le canon de Muratori mentionne la *Sagesse*; S. Irénée cite Baruch sous le nom de Jérémie. *Adv. hær.*, v, 35, 1; *Patr. gr.*, t. VII, col. 1219; la *Sagesse*, IV, 38, 3, col. 1108; l'histoire de Susanne et de Bel, IV, 26, 1; v, 1, 2, col. 1053, 1135; Clément d'Alexandrie se sert de tous les deutérocanoniques, *Paedag.*, II, 3; *Strom.*, I, 28; II, 23; IV, 19; v, 14; VI, 11; *Patr. gr.*, t. VIII, col. 436, 852, 1089, 1329; t. IX, col. 145; Origène défend contre Jules Africain les fragments de Daniel, Tobie et Judith, *Epist. ad Afric.*, 4, 5, 13; *De orat.*, 13, 29; *Patr. gr.*, t. XI, col. 453, 532. — 2. Barnabé, IV, 3, Funk, p. 8, cite *Hénoch*; Hermas, *Eldad et Modat*, *Vis.*, II, 3, 4, Funk, p. 348; S. Justin fait allusion à l'*Ascension d'Isaïe*, Dial., 120; *Patr. gr.*, t. VI, col. 756. — 3. *De cult. fem.*, I, 3; *Patr. lat.*, t. I, col. 1307. — 4. *In Joan.*, II, 25; *Patr. gr.*, t. XIV, col. 168.

aient été introduits dans l'usage liturgique et l'enseignement.

2. *Au IVe siècle. — En Orient.* — Le fait, pour les deutérocanoniques, d'être étrangers au canon palestinien ne tarda pas à faire concevoir des doutes sur leur canonicité. Sans doute, ils étaient lus et regardés comme inspirés ; mais le canon hébreu, tel que le connurent Méliton de Sardes (1) et Origène (2), et tel que le donne saint Anathase, ne les comprenait pas (3). Cyrille de Jérusalem (4), Grégoire de Nazianze (5), Amphilochius (6), Epiphane de Salamine (7) ne parlent que des vingt-deux livres de l'Ancien Testament. Quelques Pères latins, en commerce étroit avec l'Orient, connaissent cette liste et par suite l'exclusion des deutérocanoniques. C'est le cas notamment de saint Hilaire de Poitiers (8), de Rufin (9). Aucun cependant ne se fait faute, à l'occasion, de les citer comme les autres, à titre de livres inspirés, utiles pour l'édification. Mais c'est surtout saint Jérôme, dont l'influence aura tant de poids dans la suite en Occident, qui pose en principe que tout ce qui n'est pas dans l'hébreu doit être rangé parmi les apocryphes ; il exclut en conséquence les deutérocanoniques (10). Ce n'est certes pas qu'il leur dénie toute valeur, ni même qu'il songe à blâmer l'usage qu'en fait l'Eglise, mais il estime que l'Eglise les fait lire dans un but d'édi-

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 396-397. — 2. *In Ps.*, I ; *Patr gr.*, t. XII, col. 1084 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 25, col. 580. — 3. *Epist. fest.*, XXXIX ; *Patr. gr.*, t. XXV, col. 1676. — 4. *Cat.*, IV, 33, 35, 36 ; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col 496 sq. — 5. *Carm.*, I, 12 ; *Patr. gr.*, t. XXXVII, col. 472. — 6. *Iamb. ad Seleuc.*, ibid., col. 1593. — 7. *Hær.*, VIII, 6 ; LXXVI, 5 ; *Patr. gr.*, t, XLI, col. 413 ; t. XLII, col. 560. — 8. *In Ps.*, prolog., 15 ; *Patr. lat.*, t. XI, col. 241. — 9. *In Symb.*, 36-38 ; *Patr. lat.*, t. XXI, col. 373-375. — 10. *Prolog. galeatus* ; *Patr. lat.*, t. XXVIII, col. 1242-1243.

fication, et non pour confirmer l'autorité de l'enseignement dogmatique. C'est pourquoi il n'en parle qu'avec une réserve marquée, en opposition manifeste avec la tradition ecclésiastique, comme le lui reprocha Rufin (1).

3. *En Occident.* — Tout autre, à cette époque, est l'attitude de l'Occident. A défaut d'une décision officielle et sans se préoccuper de savoir la différence à mettre entre les divers livres, on s'en tient à la pratique religieuse en vigueur et traditionnellement observée depuis les Apôtres et on place au même rang les deutéro et les protocanoniques. C'est vers la fin du IVe siècle qu'intervient, dans l'Eglise romaine, la décision du concile tenu sous Damase ; au commencement du Ve, une liste est envoyée par Innocent à Exupère de Toulouse ; dans l'Eglise d'Afrique, les conciles d'Hippone, en 393, de Carthage, en 397 et 419, se prononcent ; celle d'Espagne, possède le témoignage peu suspect de Priscillien (2). Ici donc, nulle différence au point de vue de la canonicité ; tous les livres de l'Ancien Testament sont également reçus ; on estime que la tradition tranche la question ; et saint Augustin a raison de tenir pour canonique tout livre reçu par l'Eglise ; au reste, la tradition est corroborée par des actes pontificaux.

Chose remarquable, cette divergence d'opinions sur la canonicité des livres de l'Ancien Testament n'a donné lieu à aucun conflit. La raison en est sans doute dans une différence de point de vue qui ne paraissait nullement irréductible. Les Pères grecs, malgré l'opinion qu'ils ont sur les deutérocanoniques, conviennent qu'ils sont inspirés, trou-

1. *Apol.*, II, 33-34; *Patr. lat.*, t. XXI, col. 661-662. — 2. *Liber de fide et apocryphis*, édit., Schepss, *Corp. script. eccles.*, t. XVIII, p. 44 sq.

vent légitime leur lecture publique et leur emploi liturgique, et s'en servent au besoin. Les Pères latins s'en tiennent à la tradition et les regardent comme canoniques dès là qu'ils sont inspirés. Il ne s'agit plus du canon hébreu, mais du canon de l'Eglise.

4. De la fin du V[e] siècle et pendant le moyen âge. — Dans le courant du v[e] siècle, un changement s'opère. Les Grecs en arrivent peu à peu à oublier les hésitations et les doutes anciens et à adopter dans sa presque totalité le canon de l'Eglise latine ; et quelques Latins, sous l'influence de saint Jérôme, formulent théoriquement des restrictions, qui restent sans portée, sur l'autorité de la tradition.

Dans l'Eglise orientale. — En 692, le concile *in Trullo* range parmi les autorités qui font foi pour l'Eglise grecque les canons apostoliques, ceux de Laodicée et de Carthage, dont les listes sont loin de concorder. Cela explique du moins, malgré la citation du concile de Carthage, comment, en Orient, l'opinion de saint Athanase a pu conserver des partisans ; comment aussi, à cause même de cette insertion, le catalogue de l'Eglise latine a pu passer presque intégralement dans l'usage grec. Photius († 891), sans nous dire comment il les conciliait, reproduit les trois listes déjà signalées par le concile in Trullo (1). Il témoigne ainsi que même les deutérocanoniques sont lus publiquement et utilisés dans la liturgie. Puis les canonistes s'en mêlent ; et Zonaras, amalgamant les listes de Photius avec celle de saint Athanase forme un catalogue où les livres de l'Ancien Testament, sans

1. *Syntagma; Patr. gr.*, t. CIV, col. 589.

distinction entre livres « canoniques » et livres « lus, » se trouvent réunis ; et ainsi, sans intervention officielle, mais par le fait d'une entreprise privée, le canon de l'Eglise grecque se trouve coïncider presque identiquement avec celui de l'Eglise latine et entre désormais dans l'usage courant.

Vainement, en 1629, Cyrille Lucar, sous l'influence du protestantisme, essaya de condamner les deutérocanoniques ; sa tentative avorta. Il fut condamné de ce chef par le synode de Constantinople, en 1638, et par celui de Jassy, en 1648. Et les synodes de Constantinople et de Jérusalem, en 1672, revendiquèrent la canonicité des deutérocanoniques (1).

Dans l'Eglise latine. — 1. En Occident, sans devenir générale ni surtout décisive, l'influence de saint Jérôme se fit néanmoins sentir. De la fin du ve siècle au moyen âge, les deutérocanoniques comptèrent quelques adversaires (2) ; mais ils eurent aussi des partisans déterminés (3). Les

1. « Attachés à la règle de l'Eglise catholique, disent les membres du synode de Jérusalem, nous appelons Ecriture sainte tous les livres que Cyrille (Lucar) énumère en les empruntant au concile de Laodicée, et de plus ceux que, par témérité ou ignorance, ou plutôt par malice, il a nommés apocryphes, c'est-à-dire la Sagesse, Judith, Tobie, l'histoire du dragon, l'histoire de Suzanne, les Machabées, la Sagesse de Sirach. (Le Synode) les juge canoniques et confesse qu'ils appartiennent à l'Ecriture sainte. » Cf. Strack, art. *Kanon* dans le *Realencyclopädie*, p. 446, — 2. Au XIIe siècle, Rupert, abbé de Deutz, Hugues de saint Victor, Pierre le Vénérable, Pierre le Mangeur, Jean de Salisbury, Pierre de Celles ; au XIIIe. saint Thomas ; plus tard Ockam, Nicolas de Lyre, Thomas d'Angleterre, Tostat d'Espagne, saint Antonin de Forence. — 3. Au XIIe siècle, saint Etienne Harding, abbé de Citeaux ; Gieslebert, abbé de Westminster, Gratien, Honorius d'Autun. Pierre de Blois ; au XIIIe et XIVe, Langton, archevêque de Can-

usages liturgiques, les pratiques religieuses, la tradition maintenaient fermement leur canonicité. Les catalogues des papes Damase et Innocent ne pouvaient passer pour lettre morte. Charlemagne n'en reçut pas d'autre, en 774 ; il l'imposa par une loi à l'Eglise franque en 802. C'est celui qu'insérèrent dans leur recueil Burchard de Worms, au XIe siècle (1), et Yves de Chartres, au XIIe (2). Qu'une occasion se présentât, et la canonicité des deutérocanoniques de l'Ancien Testament s'affirmerait de nouveau, en attendant d'être l'objet d'une définition.

2. Pendant la tenue du concile de Florence, Eugène IV inséra le canon romain dans son décret du 4 février 1442 relatif aux Jacobites (3). Tous ces livres, disait le pape, sont reçus comme ayant Dieu pour auteur, comme ayant été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit. Le mot seul de canonicité n'était pas prononcé, si bien qu'après comme avant des doutes, ou du moins des soupçons, persistèrent (4). Et ce fut Thomas de Vio, le célèbre Cajetan, qui reprit à son compte l'opinion de saint Jérôme (5). Certes il connaissait bien la matière

torbéry, Neckam professeur à l'Université de Paris, Albert le Grand, saint Bonaventure, Vincent de Beauvais.

1. *Decret.*, III ; *Patr. lat.*, t. CCXVII, col. 140. — 2. *Decret.*, IV, 61 ; *Patr. lat.*, t, CLXI, col. 276-277. — 3. Denzinger, n. 600. — 4. L'évêque d'Avila, Tostat, réédite les opinions de saint Jérôme ; cf. les citations qu'en donne Cornély, t. I, p. 134 ; saint Antonin, *Chron.*, I, 3, 4 ; Denys le Chartreux († 1471), *Prolog. in Eccli.*, dans la *Biblia Glossata* de 1498 ; *Praef. de libris canonicis*, dans la Bible de Complute, 1515. — 5. Parlant des deutérocanoniques, Cajetan écrit : « Ne t'inquiète pas, novice, en trouvant quelque part ces livres comptés parmi les canoniques, soit dans les saints conciles, soit par les saints docteurs. Car il faut faire passer à la lime de Jérôme aussi bien les paroles des conciles que celles des docteurs ; et, selon l'opinion qu'il exprime aux évêques Chroma-

et il n'est pas à croire qu'il ait eu la prétention de mettre saint Jérôme au dessus des Papes et des Conciles, mais il mettait en relief la distinction entre les canoniques, régulateurs de la foi, et les deutérocanoniques, régulateurs de l'édification ; il savait ces derniers admis par l'Eglise et il les admettait aussi. Mais son idée semble bien être que la canonicité implique, outre la reconnaissance officielle de l'Eglise, une autorité dogmatique en matière de foi.

3. Des précisions devenaient nécessaires, d'autant plus que les protestants changèrent en négation formelle ce qui n'avait été jusque là qu'une opinion, et refusèrent, pour la plupart, aux deutérocanoniques l'inspiration et la canonicité. Certains cependant, par une contradiction avec leur principe de libre examen et avec leur critérium de canonicité, les conservèrent dans leurs éditions de la Bible (1).

tius et Héliodore, ces livres et ceux du même genre qu'il peut y avoir dans le canon de la Bible ne sont pas canoniques, c'est-à-dire ne sont par régulateurs pour confirmer ce qui est de foi ; ils peuvent néanmoins être dits canoniques, c'est-à-dire régulateurs pour l'édification des fidèles, comme étant reçus dans le canon de la Bible et autorisés à cet effet. Avec cette distinction, tu pourras expliquer et les paroles d'Augustin au second livre *de la Doctrine chrétienne*, et ce qui est écrit dans le concile de Florence sous Eugène IV, et ce qui est écrit dans les conciles provinciaux de Carthage et de Laodicée, et ce qu'enseignent le pontife Innocent et Gélase. » *Comment.* II, 400, dans Cornély, t. I, p. 135 ; cité par Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, p. 184.

1. « Ce procédé, dit Reuss, n'était autre que celui qu'on avait condamné en principe ; c'était la reconnaissance implicite de l'autorité de la tradition, et, de fait, on revenait ainsi, par un détour, à la position qu'on avait bien hautement déclaré vouloir quitter comme n'étant plus tenable. » *Op. cit.*, p. 331. Depuis le XVIe siècle, on est allé bien plus avant. On s'en est pris aux protocanoniques eux-mêmes ; et, actuellement, la

Une décision de l'Eglise s'imposait, et c'est le concile de Trente qui la porta.

5. Décret du concile de Trente. — 1. Sans s'occuper explicitement de la distinction de quelques Pères de l'Eglise, telle que l'avait adoptée Cajetan, le concile déclare « recevoir » tous les livres de l'Ancien Testament et « les vénérer avec un égal sentiment de piété et de respect. » Dans la liste qu'il en donne, il insère les deutérocanoniques et porte l'anathème cité plus haut. Rien de plus légitime. Car, en fait et en droit, les deutérocanoniques étaient reçus depuis des siècles. Le concile de Florence ne laissait aucun doute sur leur canonicité de droit, conformément aux listes de Damase et d'Innocent. Et l'usage traditionnel depuis les temps apostoliques n'en laissait pas sur la question de fait. Toutefois, le concile de Trente ne les place pas au même rang, sous le rapport de la canonicité, sans une raison grave; et cette raison est tirée de leur qualité de livres inspirés. C'est parce qu'ils sont inspirés qu'ils sont sacrés

question de canonicité n'intéresse plus guère les protestants libéraux. « La question du canon, disait Reuss, p. 430-431, ne consiste plus à dresser un catalogue de livres; cette idée a fait son temps. La théologie vise désormais plus haut. » On sait à quoi; et c'est à éliminer le surnaturel, à expliquer sans lui l'institution et le développement de l'Eglise. Quant aux protestants orthodoxes, ils tiennent bon tant qu'ils le peuvent, mais ils se laissent peu à peu envahir et entamer par la critique et l'exégèse des rationalistes libéraux, si bien que le moment n'est pas loin où la vieille Bible, qu'on disait jadis inspirée jusque dans ses mots, ne conservera plus rien de divin. Expression humaine de la pensée religieuse antique, c'est à chacun, par sa propre expérience, d'y découvrir, s'il le peut, le Dieu caché, invisible et muet. Tout faux principe doit nécessairement, un jour ou l'autre, par les conséquences lamentables qu'il entraine, subir son juste châtiment.

et canoniques; et c'est en eux, comme dans les protocanoniques, que le concile déclare vouloir puiser « les témoignages et secours dont il doit particulièrement se servir *pour confirmer les dogmes* et restaurer les mœurs dans l'Eglise. » N'est-ce pas implicitement déclarer vaine la distinction prônée par Cajetan?

2. Quoi qu'il en soit, la notion de canonicité se précise. Il ne s'agit plus de faire dépendre la canonicité d'un livre de sa valeur objective, soit pour la démonstration de la vérité, soit pour l'édification des fidèles, mais uniquement de son inspiration; et c'est l'Eglise qui, en reconnaissant cette inspiration, déclare le livre canonique (1). La canonicité implique donc une reconnaissance officielle, un acte d'autorité, fondé, non sur la valeur dogmatique ou morale, mais sur l'inspiration. Canonique, un livre peut servir pour la démonstration de la foi comme pour l'édification des mœurs. Quant à la distinction entre livres protocanoniques et deutérocanoniques, introduite dans l'usage depuis le concile de Trente, on voit à quoi elle répond.

Le concile du Vatican précise encore cette notion de canonicité; il montre qu'elle est en corrélation étroite avec l'inspiration, quand il déclare, après avoir rappelé le décret du concile de Trente, que « l'Eglise tient (les livres) pour sacrés et canoniques, non point parce que, après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont ensuite été approuvés

1. On s'étonne d'entendre Melchior Cano proclamer que ce serait une erreur « voisine de l'hérésie » de retrancher Baruch du canon, mais qu'il serait « bien plus erroné, pour ne pas dire hérétique, de rejeter Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les Machabées. » Le décret du concile de Trente n'autorise nullement une telle distinction. Baruch est canonique au même titre que les autres.

par l'autorité de l'Eglise, ni pour ce seul motif qu'ils renferment la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même (1). »

III. Canon du Nouveau Testament

Pour le Nouveau Testament, comme pour l'Ancien, se pose la question des deutérocanoniques. Il y a, en effet, des livres tels que l'Epître aux Hébreux, l'Epître de saint Jacques, celle de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean et l'Apocalypse, et des passages de livres tels que la finale de saint Marc, les deux versets sur la sueur du sang dans saint Luc et l'histoire de la femme adultère dans saint Jean (2), au sujet desquels des doutes ont existé et des difficultés ont été soulevées. Quand et comment la question de leur canonicité a-t-elle été tranchée? Rien de moins facile à savoir pour la période qui va des origines à la fin du second siècle. A partir du IIIe siècle, la discussion s'engage ; et, à partir de la fin du Ve, elle est close jusqu'à la veille du concile de Trente. Ici encore, le concile de Trente décide souverainement.

1° Pendant les deux premiers siècles. — 1. Sur cette première période, de beaucoup la plus importante pour nous, puisqu'il s'agit du Nouveau Testament qui appartient en propre au Christianisme, plane l'obscurité, faute de documents et de

1. *Const. Dei Filius*, c. II, § 3. — 2. *Marc.*, XVI, 9-20 ; *Luc.*, XXII, 43-44 ; *Joan.*, VIII, 1-11.

renseignements précis. Cette obscurité s'explique en partie pour l'époque même des origines. Les livres du Nouveau Testament sont, en effet, des écrits de circonstance, de date et d'auteurs différents, quelques-uns adressés à des communautés particulières ou à certains personnages. Ils n'ont donc pu être connus que successivement et par la communication réciproque de ceux qui les avaient reçus. Mais on comprend sans peine qu'à la qualité de leurs rédacteurs, à l'importance des sujets traités, ils aient excité la plus vive et la plus religieuse curiosité. Et si l'on veut tenir compte, soit de la diligence que mettait, au second siècle, le bon Papias à recueillir partout ce qu'avaient dit les Anciens et les Apôtres, soit de l'empressement et de la rapidité avec lesquels saint Polycarpe, évêque de Smyrne, recueillait les lettres de saint Ignace, évêque d'Antioche, au lendemain de son passage, on imagine le soin pieux des chrétiens du premier siècle pour se procurer tous les écrits des Apôtres, notamment les Evangiles et les Epîtres de saint Paul, les plus célèbres de tous. De bonne heure ces écrits et ceux qu'on possède en plus circulent d'église en église, de mains en mains ; ils sont lus dans les réunions liturgiques de la communauté, ils servent de thème à la prédication ; on les apprend par cœur. Mais où furent-ils groupés, et comment, et par qui ?

2. Ce qu'il est permis de constater, c'est que, vers 130, il en existe deux recueils, celui de nos quatre Evangiles, à l'exclusion de toute composition similaire, et celui de treize Epîtres de saint Paul, l'Evangile et l'Apôtre. Quant à l'Epître aux Hébreux, aux Epîtres catholiques et à l'Apocalypse, ces écrits circulent aussi ; ils sont connus et appréciés ; sont-ils groupés ? S'ils ne le sont pas encore, ils ne tarderont guère à être rangés autour du noyau central

du Nouveau Testament. Les Pères apostoliques, à Rome saint Clément et Hermas. à Alexandrie l'auteur de la Didaché et de l'Epître de Barnabé, en Asie saint Ignace et saint Polycarpe (1), connaissent la plupart des livres du Nouveau Testament ; ils les regardent comme inspirés, les comparent à ceux de l'Ancien Testament ; ils les citent comme un témoignage irrécusable, parfois même comme Ecriture, avec la formule caractéristique : il est écrit, ὡς γέγραπται (2).

3. Les Pères apologistes y recourent encore plus fréquemment et en font un plus large usage. Papias d'Hiérapolis, curieux de tout savoir, voyage et interroge, tant ce qui regarde les origines chrétiennes lui tient à cœur ; il compose un ouvrage, *les Explications des discours du Seigneur*, malheureusement perdu, que citait saint Irénée, et dont Eusèbe ne nous a conservé que quelques extraits ; on sait du moins qu'il y mettait à contribution nos Evangiles, les Actes, la première Epître de saint Pierre et de saint Jean (3). Le philosophe martyr Justin parle des « Mémoires des Apôtres appelés Evangiles (4), » lus dans l'assemblée des chrétiens avec les écrits des Prophètes (5), composés par les Apôtres ou les disciples (6), et estimés à l'égal des Prophètes de l'Ancien Testament. L'Epître de saint Jude, la seconde de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean sont les seuls livres du Nouveau Testament, dont ne portent pas traces les quelques écrits qui nous restent de lui. Son disciple Tatien harmo-

1. Cf. dans le *Dictionn. de Théol.*, nos articles *Pères apostoliques* et *Pères apologistes* — 2. Le premier exemple se trouve dans *Barnabé*, IV, 14 ; Funk t. I, p. 12. — 3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 296-297. — 4. *Apol.*, I, 66 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 429. — 5. *Apol.*, I, 67 ; *ibid.* — 6. *Dial.*, CIII ; *ibid.*, col. 717.

nise les quatre Evangiles dans son *Diatessaron* (1). Méliton de Sardes, de son côté, compose un ouvrage sur l'Apocalypse (2). Hégésippe visite Corinthe, Rome, et dit avoir rencontré dans toutes les églises « un enseignement conforme à la Loi, aux Prophètes et au Seigneur (3). »

4. D'autre part, les hérétiques usent aussi des livres du Nouveau Testament. Valentin et son école y font des additions ; Marcion, au contraire, y opère des retranchements caractéristiques, même dans ce qu'il appelle « l'Evangile et l'Apôtre ; » car, pour lui, l'Evangile se réduit à saint Luc, dûment expurgé et accommodé ; et l'Apôtre, à quelques lettres de saint Paul, non pour des raisons critiques, mais à cause de son point de vue dogmatique, qui lui faisait repousser tout l'Ancien Testament et ce qui, dans le Nouveau, s'y rapportait. Tertullien le lui reproche au nom de la tradition (4). L'Eglise est en possession des livres sacrés du Nouveau Testament, source de sa foi, thème de son enseignement, élément de sa liturgie. Les hérétiques le savent ; aussi se gardent-ils de les répudier dans leur ensemble. Mais, pour mieux glisser leurs erreurs, ils en composent d'autres et comptent les accréditer en les plaçant sous le patronage de quelque apôtre ou de quelque disciple. Qu'ils amplifient le recueil ou qu'ils le mutilent, l'Eglise, sans leur opposer une liste détaillée de ses livres et des parties qu'ils comprennent, allègue son usage, sa tradition vivante,

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 29 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 400-401 ; Tatien aurait même, dit-on, mis saint Paul en style plus élégant. — 2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 26 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 392 ; Eusèbe ne nous dit pas que Méliton possédât une liste des livres du Nouveau Testament comme il en possédait une de ceux de l'Ancien. — 3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 22 ; col. 377. — 4. *Adv. Marc.*, IV, 1 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 364.

son droit de possession et de propriété. Ses Ecritures lui appartiennent ; elle en a le dépôt ; elle en garantit l'origine divine et apostolique ; elle en défend l'autorité. Tel est, pris sur le vif, le principe qui la guide pratiquement vis-à-vis de l'Ecriture.

5. Reuss n'est pas autorisé à prétendre, sur des indices insuffisants, que les livres du Nouveau Testament, en particulier les deutérocanoniques, ont été d'abord reçus à titre d'œuvres édifiantes seulement et admis comme tels à la lecture publique, puis canonisés. Car c'est oublier, comme nous le verrons en traitant de l'inspiration, les témoignages explicites que quelques-uns de ces livres rendent à d'autres ; c'est oublier la croyance de la primitive Eglise qui ne les traitait ainsi que parce qu'elle les estimait sacrés et divins. Que tous n'aient pas été également tenus pour tels partout, que quelques autres, étrangers au canon actuel, aient été au contraire regardés comme sacrés dans quelques églises particulières, c'est un fait indéniable, mais qui s'explique par l'absence d'un recueil complet, officiellement arrêté et universellement admis.

6. Or, de 170 à 220, c'est un autre fait non moins indiscutable qu'il existe un recueil du Nouveau Testament. Ce recueil contient, à tous le moins et partout, les quatre Evangiles, le *Tétramorphe*, comme l'appelle saint Irénée (1), l'*Instrument évangélique*, comme dit Tertullien (2), les Actes et treize Epîtres de saint Paul. Restent les deutérocanoniques ; ils ont assez de témoins, à Alexandrie notamment, pour pouvoir prendre légitimement leur place dans le recueil (3).

1. *Adv. hær.*, III, II, 8 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 885. — 2. *De præscr.*, 38 ; *Adv. Marc.*, IV, 2 ; *Patr. lat.*, t. II. col. 51, 363. — 3. L'Epître aux Hébreux est connue de saint Irénée, de saint Hippolyte et de Caïus, mais non comme de saint Paul. Tertul-

Restent aussi d'autres écrits, admis ici ou là à la lecture publique, tels que la *Didaché*, l'Epître de Barnabé, l'Epître de saint Clément aux Corinthiens, le *Pasteur* d'Hermas. Ils seront peu à peu éliminés. Dès la fin du second siècle, l'Eglise a pleinement conscience du rapport étroit qui unit les deux parties de la Bible ; elle les désigne sous le nom de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; elle les qualifie d'Ecriture, d'Ecriture sainte, divine. C'est qu'à ses yeux ils forment un tout homogène, étroitement relié, provenant d'un seul et même auteur, possédant une autorité égale et source de la révélation (1). Quand elle dit : La Loi et les Prophètes, le Christ et les Apôtres, ou encore les Prophètes et les Apôtres, la Loi et l'Evangile, les deux Testaments, par cette terminologie expressive, bien que non

lien la croit de Barnabé, *De pudic.*, 20 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 1021 : elle est utilisée par Théophile d'Antioche et fait partie du recueil des Epîtres de saint Paul à Alexandrie. L'Apocalypse, suspecte à Caïus, à cause de l'exploitation qu'en faisaient certains hérétiques, est défendue par Hippolyte, citée par Irénée et Tertullien. Jacques, Jude et la seconde de saint Pierre sont connus à Alexandrie. Eusèbe reconnaît que Clément d'Alexandrie, dans ses *Hypotyposes*, expliquait l'Epître aux Hébreux comme étant de Paul, celle de Jude et *les autres catholiques*, *Hist. eccl.*, VI, 14 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 549. Quoi de plus positif ? Quant au Canon de Muratori, texte dans le *Manuel biblique* de M. Vigouroux, t. I, p. 81-83, s'il est muet sur l'Epître aux Hébreux et celles de Jacques et de Pierre, il dépose en faveur de Jude et de Jean. « En parlant de l'Evangile de saint Jean, dit M. Vigouroux, p. 24, il parle aussi de ses Epîtres et en cite un passage, ce qui semble indiquer qu'il joint la première Epître à l'Evangile, et alors les mots *epistolis suis* ne peuvent s'appliquer qu'à la seconde et à la troisième. »

1. Tertullien a écrit : « Legem et Prophetas cum Evangeliis et apostolicis litteris miscet (Ecclesia) et inde potat fidem. » *De præsc.*, 36 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 49.

encore fixée, elle traduit manifestement sa foi à l'autorité divine de ces livres.

7. En face du Montanisme qui, sans répudier les deux Testaments, cherche à en imposer un troisième, celui du Paraclet, elle déclare que la révélation est close depuis les Apôtres, que les Apôtres en furent les derniers organes autorisés et met en relief le principe traditionnel de l'apostolicité. De ce chef, le *Pasteur* est à rayer de la liste et aussi la *Didaché*. Par contre, le Montanisme, appuyant sa théorie du Paraclet sur les écrits de saint Jean, provoque la réaction des Aloges contre ces mêmes écrits. Caïus eut tort de prêter l'oreille à cette réaction relativement à l'Apocalypse, et saint Hippolyte dut prendre la défense de ce livre. L'Evangile de saint Jean était trop connu pour courir le moindre risque devant les attaques des Aloges (1). Seules, la seconde et la troisième Epîtres purent en subir un contrecoup, mais passager et inoffensif.

2° A partir de 220. Période de discussion. — 1. *En Orient*. — A Alexandrie, Origène fait un relevé complet des livres du Nouveau Testament. Il se borne à constater les divergences d'opinion à propos de quelques-uns, mais il ne les résout pas. Pour lui, le Nouveau Testament comprend deux parties : l'Evangile et l'Apôtre (2). Il partage les livres en trois catégories : les *authentiques*, les *apocryphes* et les *mixtes* ; ces derniers sont les livres inspirés dont le texte a été corrompu (3). Il range les deutérocanoniques parmi les authentiques (4). A Césarée,

1. Cf. dans le *Diction. de Théol.*, notre article *Aloges*. — 2. *De princ.*, IV, 16 ; *Patr. gr.*, t. XI, col. 376; *In Jerem.*, homil., XXI ; *Pat. gr.*, t. XIII, col. 536. — 3. *In Joan.*, tr. XIII, 17 ; *Patr. gr.*, t. XIV, col. 424-425; *In Jesum Nave*, homil., VII, 1 ; *Patr. gr.*, t. XII, col. 857. — 4. Quatre Evangiles à retenir, *In Jerem.*,

Eusèbe cherche à résoudre la question des deutéro-canoniques ; il consulte en conséquence les traditions, surtout celles d'Orient. A son avis, les livres sont ou *homologoumènes*, ὁμολογούμενοι, c'est-à-dire universellement reçus; ou *antilégomènes*, ἀντιλεγόμενοι, c'est-à-dire reçus par les uns et tenus en suspiscion par les autres ; ou *apocryphes*, νόθοι, c'est-à-dire à rejeter. Dans la première classe, il range le « sacré quadrige » des Evangiles, les Actes, les Epîtres de saint Paul, la première de saint Jean et de saint Pierre, et, *si l'on veut*, l'Apocalypse ; dans la seconde, l'Epître de Jacques, de Jude, la seconde de Pierre, et la troisième de Jean ; dans la troisième, les Actes de Paul, le Pasteur, l'Apocalypse de Pierre, l'Epître de Barnabé, les Didachés des Apôtres, et, *si l'on veut*, l'Apocalypse de Jean et l'Evangile selon les Hébreux. Il estimait par là distinguer suffisamment les livres reçus, contestés ou douteux, des Evangiles et des Actes forgés par les hérétiques sous le faux nom d'un Apôtre (1). Cela ne l'empêche pas d'hésiter lui-même sur la place qui convient à l'Apocalypse et de passer sous silence l'Epître aux Hébreux ; celle-ci, il est vrai, il l'avait déjà rangée ailleurs (2) parmi celles de saint Paul, bien qu'il

homil. xxi ; quatorze Epîtres de Paul, celle aux Hébreux considérée par quelques-uns comme n'étant pas de lui, *Epist. ad Afric.*, 19 ; *Patr. gr.*, t. xi, col. 65 ; *In Matth. comm. series*, 28 ; *Patr. gr.* t. xiii, col. 1637 ; deux de Pierre, la seconde non universellement reçue ; trois de Jean, les deux dernières contestées, et l'Apocalypse ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, vi, 25 ; *Patr. gr.*, t. xx, col. 581-585 ; l'Epître de Jude et celle de Jacques, que quelques-uns ne reçoivent pas, *In Matth.*, t. xvii, 30 ; *Patr. gr.*, t. xiii, col. 1569 ; *In Joan.*, t. xix, 6 ; xx, 10 ; *Patr. gr.*, t. xiv, col. 569, 572. Malgré la division qu'il adopte, Origène cite le *Pasteur* et Barnabé ; il fait même état de quelques apocryphes.

1. *Hist. eccl.*, iii, 25 ; *Patr. gr.*, t. xx, col. 268-269. — 2. *Hist. eccl.*, iii, 3 ; col. 217.

connût l'opinion différente de l'Eglise romaine. — A Jérusalem, saint Cyrille énumère tous les livres du Nouveau Testament (1), à l'exception de l'Apocalypse, dont il n'hésite pourtant pas à faire usage (2). — En Cappadoce, Grégoire de Nazianze, Basile, Grégoire de Nysse font comme saint Cyrille (3).

Tandis qu'à Alexandrie, la question des deutérocanoniques finit par ne plus soulever de difficultés, car saint Athanase les insère sans restriction, en notant que la *Didaché* et le *Pasteur* ne sont pas « canonisés, » mais simplement destinés à l'enseignement des catéchumènes (4), à Antioche, on laisse de côté les quatre petites Epîtres catholiques ainsi que l'Apocalypse. La caractéristique de l'école d'Antioche est l'exégèse littérale, et c'est là vraisemblablement ce qui explique une telle exclusion. Dans l'Eglise syrienne, témoins la Peschito et le catalogue publiés par Me Lewis (5), on écarte les Epîtres catholiques et l'Apocalypse.

Ainsi l'Orient se partage sur la question des deutérocanoniques, selon l'influence de l'école d'Antioche ou de l'école d'Alexandrie; mais le canon alexandrin finira par prévaloir. Les canonistes grecs, à partir du XIIe siècle, en sont la preuve, comme nous l'avons observé à propos du canon de l'Ancien Testament; et, au XIVe siècle, Nicéphore Calliste a pu écrire que les vingt-sept livres du Nouveau Testament étaient acceptés depuis longtemps

1. *Cat.* IV, 36; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 500. — 2. *Cat.*, X, 3; col. 664. — 3. Grégoire de Nazianze, *Carm.* I, 1, 12; *Patr. gr.*, t. XXXVII, col. 474; *Orat.*, XXIX, 17; *Serm.* XLII, 9; *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 97, 469; Basile, *Adv. Eunom.*, IV, 2; *Patr. gr.*, t. XXIX, col. 677; Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.*, II; *Adv. Appol.*, 37; *Patr. gr.*, t. XLV, col. 501, 1208. — 4. *Epist. fest.*, XXXIX; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 1176. — 5. *Studia sinaitica*, Londres, 1894, t. I, p. 11-14.

dans les églises sans la moindre contestation (1).

2. *En Occident.* — L'Occident, guidé par son génie pratique, s'en était tenu jusque-là à ses usages traditionnels; mais bientôt il subit le contrecoup des discussions de l'Orient. C'est ainsi que saint Hilaire de Poitiers relève d'Origène, Rufin de saint Athanase. Ce qu'il importe de connaître, c'est la position prise par saint Jérôme. Personnellement, Jérôme admet tous les deutérocanoniques (2), bien qu'il n'ignore pas les contestations dont ils sont l'objet. Malgré les Grecs, il n'hésite pas au sujet de l'Apocalypse; et, malgré les Latins, il tient pour canonique l'Epître aux Hébreux. « Que si la coutume des Latins ne la reçoit pas, dit-il, dans les Ecritures canoniques, et si les églises grecques rejettent l'Apocalypse avec la même liberté, nous ne laissons pas cependant de les recevoir l'une et l'autre, ne nous attachant pas à la coutume actuelle, mais à l'autorité des anciens (3). » Saint Jérôme connaît aussi les trois passages, celui de la finale de Marc, de la sueur de sang et de la femme adultère (4). Son catalogue du Nouveau Testament est pleinement conforme à celui de l'Eglise romaine, tel que nous le font connaître les papes Damase et Innocent, à celui de l'Eglise d'Afrique, tel que le dressèrent les conciles d'Hippone et de Carthage et que saint Augustin inséra dans son *De doctrina christiana*, à celui de l'Eglise d'Espagne comme le montrent les œuvres de Priscillien Et c'est le catalogue du pape

1. *Hist. eccl.*, II, 45; *Patr. gr.*, t. CXLV, col. 880-885. — 2. Cf. Sanders, *Etude sur saint Jérôme*, Paris, 1903; Gaucher, *Saint Jérôme et l'inspiration des deutérocanoniques* dans la *Science catholique*, février 1904. — 3. *Epist.*, CXXIX, 3; *Patr. lat.*, t. XXII, col. 1103. Tous les livres énumérés dans *Epist. ad Paul.*, 8; col. 548. — 4. *Epist.*, CXX; *Patr. lat.*, t. XXII, col. 987; *Adv. Pelag.*, II; *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 552-553.

Eugène IV et du concile de Trente. Le canon du Nouveau Testament est désormais fixé dans l'Eglise latine, à partir de la fin du IVe siècle. Il doit sa consécration à l'usage liturgique, à la tradition.

IV. Décret du concile de Trente

1° Question tranchée: la Canonicité. — 1. En face des contestations soulevées par les protestants relativement aux sources de la vérité révélée, le concile de Trente avait à indiquer quelles étaient les sources de la révélation : il affirme que c'est la Tradition aussi bien que l'Ecriture. Mais, dans l'Ecriture, quels sont les livres qui font autorité, au point de vue dogmatique et moral ? Le concile en dresse le catalogue et déclare que tous, en entier et dans toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise et tels qu'ils se trouvent dans l'ancienne version latine de la Vulgate, doivent être tenus pour sacrés et canoniques, sous peine d'anathème. C'est à eux sans distinction qu'il empruntera les témoignages et les secours pour confirmer les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Eglise.

2. *Caractère dogmatique du décret.* — A la différence des décisions antérieures des papes ou des conciles qui affirmaient simplement le fait de la canonicité sans en faire une vérité de foi catholique, le concile de Trente définit comme de foi catholique l'inspiration et la canonicité des Livres saints, de telle sorte qu'il y aurait désormais hérésie à nier cette inspiration et cette canonicité. Mais, pour cela, faut-il nier l'une et l'autre ? Y aurait-il hérésie à nier seulement la canonicité ? M. Chauvin (1) ne le pense pas ; mais il croit que celui qui

1. *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 73-74.

ne nierait que la canonicité serait suspect d'hérésie, parce qu'on serait en droit de soupçonner qu'il nie ou l'inspiration ou l'infaillibilité de l'Église, qui les déclare canoniques. C'est là une interprétation bénigne.

2° Egalité d'autorité. — Le concile de Trente détermine dans son Décret le principe régulateur de la foi. Sans examen ni discussion des preuves, mais en pleine conformité avec les précédentes décisions, et à l'exemple des Pères orthodoxes, il déclare sacrés et canoniques tous les livres dont il donne l'énumération. Quant à la question de savoir s'il convenait de rappeler la distinction entre ceux qui servent de fondement dogmatique à la foi et ceux qui sont utiles pour l'enseignement et l'édification, il ne la tranche pas, il la laisse dans l'état où les Pères l'avaient laissée. Fallait-il cependant marquer une différence entre les livres toujours et partout reconnus comme canoniques et ceux qui avaient été l'objet de doutes ou de suspicions ? Le concile n'a pas jugé à propos de rappeler ce point d'histoire ; c'est avec un égal respect, dit-il, qu'il les tient tous, sans différence aucune, pour sacrés et canoniques. D'où il suit qu'au point de vue de la canonicité, les deutérocanoniques ne diffèrent pas des protocanoniques (1). S'ensuit-il aussi, entre les uns et les autres, une égalité absolue à tous égards ? Non, pense M. Loisy ; après comme avant le Décret, il reste entre eux une différence d'autorité, soit historique, soit dogmatique (2), provenant de la différence de leur contenu qui, de sa nature propre, a un rapport

1. Cette conclusion n'a agréé ni à Lamy († 1714), *Apparatus biblicus*, II, v, édit. de 1696, p. 335, ni à Jahn († 1817), *Enleitung*, 2e édid, t. 1, p. 240. — 2. *Histoire du canon de l'A. T.*, p. 213-214.

plus ou moins direct avec le dogme et la morale (1). A vrai dire, la question du contenu concerne plutôt l'inspiration que la canonicité. Nous croyons, au contraire, que les uns comme les autres peuvent également servir ; car le concile les signale tous comme l'une des sources de la révélation où il puisera pour confirmer le dogme et restaurer les mœurs. D'autant plus que les protocanoniques eux-mêmes ne renferment pas que des matières dogmatiques, ils contiennent aussi des passages sans rapport direct et immédiat, soit avec le dogme, soit avec la morale.

3° Etendue de la canonicité. — Tous les livres en entier avec toutes leurs parties, tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique et tels qu'ils sont dans l'ancienne édition latine de la Vulgate, sont sacrés et canoniques. Qu'est-ce à dire ? — Faut-il étendre cette canonicité à toutes les assertions, à toutes les phrases, jusqu'aux moindres mots, aux syllabes et au plus petit iota ? Ce serait exagérer. On a pu le faire jadis, on n'y songe plus aujourd'hui. Faut-il, avec Bellarmin, ne l'appliquer qu'aux parties insérées dans la liturgie ? ou bien, avec Franzelin, aux parties directement dogmatiques et morales ? Ce serait trop la restreindre.

Disons avec Didiot : Ni un accent, ni un signe de ponctuation, ni une lettre, ni une syllabe, ni un mot, ni un membre de phrase, ne constituent les parties d'un livre. Non, à moins qu'il ne soit essentiel, un membre de phrase n'est pas, dans le langage grammatical ou littéraire, dans le langage du vulgaire ou des savants, une partie du livre. Une phrase entière, si elle est courte et peu importante,

1. *Ibid.*, p. 235-238.

ne paraît pas l'être davantage; longue et importante, comme il y en a souvent, elle pourra l'être. Mais ce qui est formellement une partie de livre, c'est le récit d'un fait dans un livre historique, l'exposé d'une doctrine dans un livre de dogme, l'énoncé d'un précepte dans un livre de morale : c'est encore, si l'on veut, un alinéa, un paragraphe, un article, un chapitre et plus dans un ouvrage distribué à la moderne; c'est une ode ou un chant dans un recueil poétique, c'est une strophe peut-être dans une pièce lyrique (1). C'est donc de passages, courts ou longs, mais d'une certaine importance, que le concile veut parler quand il dit « avec toutes leurs parties. »

Précisons davantage avec Vacant, en tenant compte de la coutume de l'Eglise et de l'état où les livres sacrés se trouvaient dans la Vulgate ; et n'oublions pas que les Pères de Trente, en employant leur formule, visaient spécialement des passages de l'importance de la finale de Marc, de l'apparition de l'ange et de la sueur du sang de Luc, ou de celui de Jean sur la femme adultère. Il s'agit donc de parties notables et de valeur, et non de parties moindres.

C'est en se basant sur la coutume de l'Eglise que le concile a défini la canonicité de tous les passages de l'Ecriture, qui ont l'importance des parties deutérocanoniques de saint Marc, de saint Luc et de saint Jean, et qui depuis des siècles sont admis sans hésitation dans les exemplaires des Livres sacrés employés par l'Eglise (2).

4° Précisions du concile du Vatican. — 1. Le concile du Vatican ne s'est pas seulement contenté

1. *Logique surnaturelle subjective*, Paris, 1894, n. 226, p. 125. — 2. Vacant, *La constitution Dei Filius*, t. 1, p. 422.

de rappeler le décret du concile de Trente, il l'a encore précisé. L'Eglise, dit-il, tient les Livres pour sacrés et canoniques, « non point parce que, après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Eglise; » par là se trouve exclue l'erreur des protestants contemporains, qui font consister la canonicité dans une simple approbation ou décision de l'Eglise ; « ni pour ce seul motif qu'ils renferment la révélation sans erreur ; » par là se trouve exclue l'opinion de quelques protestants modernes, qui regardent bien la Bible comme le livre des révélations divises, mais non comme un livre dont Dieu soit proprement l'auteur.

Qu'est-ce donc, d'après le concile du Vatican, qu'un livre sacré et canonique ? C'est un livre qui, écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit, a Dieu pour auteur et a été confié comme tel à l'Eglise elle-même. C'est à cette double condition, et d'avoir Dieu pour auteur par l'inspiration, et d'avoir été remis à l'Eglise comme livre inspiré, qu'un livre est canonique, au sens actif du mot, c'est-à-dire faisant loi.

2. Un écrivain compose un livre ; Dieu en garantit l'exactitude, la véracité, l'infaillibilité, et lui donne sa propre autorité ; que ce livre ait été écrit par l'auteur avec ses seules ressources ou avec le secours d'une assistance spéciale, naturelle ou préternaturelle, il n'est pas, à strictement parler, d'origine divine. Quand même Dieu, par une hypothèse non vérifiée, ferait siens tous les ordres et toutes les pensées d'un livre et le remettrait à l'Eglise comme l'expression de sa propre pensée et de sa propre volonté, ce livre hypothétique n'aurait pas davantage, au sens strict du mot, une origine divine. Pour qu'un livre soit de Dieu, il faut que Dieu en soit

l'auteur, ou par lui-même et sans le concours d'une créature, comme pour les tables de la Loi, ou par lui-même mais avec le concours instrumental d'une créature intelligente qu'il inspire. Dans ce dernier cas, si le livre n'est pas destiné à servir de règle pour l'humanité, il est bien de Dieu, il est bien inspiré, mais il ne saurait passer pour canonique ; pour avoir droit au titre de canonique, il faut qu'il soit confié par Dieu à son Eglise, en qualité de livre inspiré. Canonique au sens actif de règle de la foi et des mœurs, le livre inspiré devient canonique au sens passif de livre catalogué par sa réception ou son insertion officielle au canon par l'Eglise (1).

1. « L'Ecriture est la parole de Dieu écrite par Lui avec le concours d'un homme et remise à son Eglise pour régler la foi et les mœurs de l'humanité. Si elle est parole de Dieu, l'Ecriture a une autorité divine, elle exige foi et obéissance de qui la connaît avec certitude, même abstraction faite de la manière dont cette parole émane de Dieu, pourvu que vraiment ce soit sa parole à Lui. Si elle est parole écrite de Dieu, procédant de Lui comme cause principale, et d'un homme comme cause secondaire instrumentale, les théologiens vous diront : C'est ce que nous appelons un livre *inspiré*, et non plus seulement un livre revêtu après coup de l'autorité divine, ni un livre composé par Dieu exclusivement, ni davantage un livre composé avec la simple assistance de Dieu ; c'est ce que nous appelons aussi, et légitimement, un livre d'origine divine et ayant Dieu pour auteur. Si elle est parole écrite de Dieu et a été remise par Lui à son Eglise, pour éclairer et régir les hommes, c'est donc aussi un livre qui a en soi, par destination, une valeur normative, c'est-à-dire qui est au sens actif un livre canonique en faisant loi pour toute l'humanité. Que l'Eglise maintenant reçoive et manifeste autour d'elle, par sa foi ou son enseignement, qu'elle a reçu de la main de Dieu, ou de la main de son délégué, ce livre comme un livre divin, inspiré, régulateur de la foi et des mœurs, ce livre aura en plus la canonicité passive ou externe, qui pourra même devenir officielle, si l'Eglise donne officiellement le livre pour sacré et canonique. Mais cette canonicité passive, qu'on le comprenne bien, ne constitue pas, à proprement parler, la canonicité des Livres saints :

3. La canonicité au sens actif est une vérité révélée. Dieu seul, en effet, a pu faire connaître que certains livres étaient la règle de la foi et des mœurs. De plus l'existence de cette canonicité est un dogme de foi catholique, d'après ce canon du concile du Vatican : « Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la sainte Ecriture en entier avec toutes leurs parties, comme le saint concile de Trente les a énumérés (1). »

1. **L'autorité de la Vulgate.** — Pour déterminer ce qui appartient aux Livres saints, le concile de Trente indique deux règles, à savoir : l'usage et la croyance commune de l'Eglise, et le contenu de l'ancienne édition latine de la Vulgate. En reproduisant le décret du concile de Trente, le concile du Vatican omet la première de ces deux règles, non point pour l'abroger, puisque c'est une décision dogmatique et que toute décision de ce genre demeure définitivement acquise, mais pour insister sur la seconde ; car, depuis trois siècles, l'autorité de la Vulgate s'est accrue par l'usage quotidien et universel qui en a été fait dans l'Eglise latine ; or, un tel usage, comme le note Léon XIII, dans son Encyclique *Providentissimus*, constitue une recommandation.

Mais qu'est cette Vulgate ? On sait que la première version latine faite sur le grec des Septante porte le nom d'*Italique*. Saint Jérôme a revisé cette *Italique* en partie ; il a traduit les protocanoniques de l'Ancien Testament, ainsi que Tobie et Judith, sur l'hébreu et le chaldéen. Son œuvre se substitua à l'Italique à partir de saint Grégoire le Grand et s'appela la Vulgate ; elle comprenait le Nouveau Testament et le psautier de l'*Italique* révisés, les protocanoniques de l'Ancien, Tobie et Judith traduits de l'original, et les deutérocanoniques de l'Ancien Testa-

elle n'en est que la manifestation, le signe infaillible. » Méchineau, *L'autorité divine des Livres saints*, dans les *Etudes*, 1901, t. LXXXIX, p. 649-650.

1. *Const. Dei Filius*, c. II, can. 4.

ment conservés par l'*Italique*. Mais, par suite de transcriptions multiples et successives, des variantes nombreuses s'y étaient introduites et, bien que révisé à plusieurs reprises pendant le moyen âge, le texte était loin d'être fixé au XVIe siècle.

Que font les Pères du concile de Trente ? Ils signalent les abus et y cherchent remède. L'un de ces abus était la diversité des éditions, que chacun entendait utiliser comme authentique dans l'enseignement, la prédication et la controverse. Un autre était l'altération des exemplaires qui circulaient librement. Pour remédier au premier, on décide de n'admettre comme authentique que l'ancienne Vulgate, ce qui n'est pas exclure les Septante ni les autres versions utiles à consulter ; pour remédier au second, on décide de faire faire une édition correcte de la Vulgate. D'où le décret *Insuper, de editione et usu sacrorum librorum,* de la session IVe (1), sur l'authenticité de la Vulgate et sur le projet d'une future édition (2).

2. L'authenticité de la Vulgate. — Qu'entendre par cette authenticité de la Vulgate ? Est-ce simplement sa conformité avec le texte primitif ? Et, dans ce cas, comme certains l'ont prétendu, cette conformité va-t-elle jusqu'aux moindres détails ? Le cardinal Franzelin pensait que cette conformité consiste dans l'exactitude générale de la traduction, dans la reproduction certaine, quant à

1. Nous y lisons : « Considérant qu'il pourrait résulter pour l'Eglise de Dieu une assez grande utilité de la connaissance de l'édition qu'il faut tenir pour authentique, parmi toutes les éditions latines des Livres saints qui se colportent, le même saint Concile statue et déclare que c'est l'édition ancienne et répandue *(vulgata)*, approuvée par le long usage de l'Eglise elle-même pendant tant de siècles, qui doit elle-même être regardée comme authentique dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques, et que personne ne doit avoir l'audace ou la présomption de la rejeter sous aucun prétexte. » — 2. En 1590 seulement, Sixte V fit imprimer l'édition projetée ; trop imparfaite, Clément VIII dut la réformer et donna en 1592 l'édition actuellement en usage.

la substance sinon quant aux détails, des passages directement dogmatiques. D'autres ont pensé (1) que l'authenticité n'est autre chose que la reconnaissance officielle de la Vulgate, lui conférant un caractère juridique officiel qui rend son emploi obligatoire dans l'enseignement public et la place ainsi au dessus de toute autre version. Ceux-ci reconnaissent que la Vulgate ne peut rien contenir de contraire à la foi ou aux mœurs et qu'elle est conforme dans son ensemble aux textes originaux, mais ils ne croient pas que l'authenticité qui lui est reconnue implique nécessairement la reproduction substantielle des passages directement dogmatiques.

Rien dans les Actes du concile n'autorise à croire que les Pères aient entendu l'authenticité dans le sens très précis de la première opinion ; au contraire, tout permet de voir qu'il s'agit d'un caractère officiel qu'on lui reconnaît, c'est-à-dire d'un caractère qui en fait un document public (2).

1. « Il ne s'agit pas, dit Didiot, *Logique surnat. subj.*, n. 219, p. 116, de condamner toutes les versions latines de la Bible déjà mises en circulation, ni d'empêcher que la science exégétique, guidée par l'Eglise, en prépare jamais une autre. Il ne s'agit pas non plus de prononcer sur la perfection, soit absolue, soit presque absolue, de celle qui sera choisie pour authentique, mais simplement d'en choisir une. Ce n'est donc nullement d'une définition dogmatique à faire ni d'un acte de foi à imposer qu'il est question, mais d'une notification relative à la conduite des chrétiens envers cette édition qu'ils auront à « traiter désormais comme authentique. »

2. Voir Vacant, *La constit. Dei Filius*, t. I, p. 429 sq. Dans le *Dict. de Théol.*, à l'article *Authenticité*, t. I, col. 2590, M. Mangenot dit : « De tous ces débats il ressort clairement que les Pères du concile de Trente, dans leurs délibérations, n'ont pas examiné la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, qu'ils n'en ont parlé qu'indirectement et que ce n'est pas à cause de cette conformité qu'ils ont déclaré la Vulgate authentique. Ils voulaient un texte officiel, faisant autorité dans les écoles, la prédication et la liturgie. S'ils ont choisi la Vulgate pour en faire ce texte officiel, c'est en raison de son ancien et universel usage dans l'Eglise. Le décret ne déclare

3. Quelle est cette Vulgate ? — Il ne s'agit pas de la Vulgate, actuellement en usage, de celle que Clément VIII, en 1592, a publiée et investie d'un caractère officiel, mais de l'ancienne, en usage depuis des siècles. Est-ce la vieille Italique ? ou bien l'œuvre de saint Jérôme ? — Il est évident que pour les livres traduits par saint Jérôme, c'est-à-dire pour les protocanoniques de l'Ancien Testament autres que le psautier, et pour Tobie et Judith, c'est la traduction même de saint Jérôme. Pour les livres de l'ancienne Italique, empruntés sans correction, c'est-à-dire pour les deutérocanoniques de l'Ancien Testament autres que Tobie et Judith, c'est le texte primitif de l'Italique antérieure à saint Jérôme ; et c'est encore le texte de l'Italique pour les livres passés dans l'œuvre de saint Jérôme avec retouches, c'est-à-dire pour les livres du Nouveau Testament et le psautier. En vertu donc des décrets des conciles de Trente et du Vatican, on doit tenir pour canoniques tous les passages, et c'est la presque totalité, qui n'ont pas cessé d'être dans la plupart des exemplaires, soit de la traduction de saint Jérôme pour les livres qu'il a traduits de l'original et qui sont passés dans notre Vulgate actuelle, soit de l'Italique antérieure à saint Jérôme pour les autres livres, passés eux aussi dans notre Vulgate.

Toutefois, une réserve est à indiquer au sujet des passages des protocanoniques de l'Ancien Testament traduits par saint Jérôme, et qui ne se trouvaient pas dans le texte original hébreu, comme l'observe l'édition clémentine actuelle avec saint Jérôme. Il semble, en effet, que ces passages, qui sont à retenir comme canoniques, ne sont à considérer comme tels que dans la mesure même où la Vulgate les donne.

Quant aux passages, observe Vacant (1), qui ne se trouveraient pas dans la plupart des exemplaires de saint Jérôme ou de l'Italique, on ne serait pas obligé de les recevoir pour canoniques en vertu de la règle : *prout in*

pas que la Vulgate est la version la plus conforme aux originaux. »

1. Vacant, *loc. cit.*, t. I, p. 433.

veteri Vulgata latina editione habentur, comme par exemple le verset de saint Jean dit des trois témoins célestes, mais on y est tenu en vertu de l'autre règle : *prout ab Ecclesia catholica legi consueverunt.*

4. Que penser de la déclaration de la Congrégation du Concile, de 1576 ? — La Congrégation du Concile, établie par Pie IV en 1564 pour faire exécuter les décrets du concile de Trente (1), fit une déclaration, le 17 janvier 1576, qui a soulevé de vives discussions. Les uns l'ont traitée d'apocryphe ; les autres, la tenant pour authentique, lui prêtent un sens qui n'est pas le sien. Sans entrer dans l'histoire détaillée de cette controverse, disons de suite que son authenticité est au dessus de tout soupçon, et ajoutons que sa doctrine est parfaitement correcte.

Suarez (2) la connaissait. Mais Allatius († 1669), Richard Simon et Petitdidier, entre autres, prétendaient qu'elle affirmait la perfection absolue de la Vulgate. Malheureusement, une telle attitude fit suspecter ce document. Scheeben (3) et Mazella (4) le rejettent comme non authentique ; Franzelin (5) en 1876, Cornély (6) en 1885, le P. Prat (7) en 1890 combattent son authenticité. La publication de *la Vaticane de Paul III à Paul V* (8) permit de voir le mal fondé de leurs opinions. Le manuscrit du cardinal Caraffa, président de la Congrégation du Concile en 1576, ne laisse subsister aucun doute sur l'authenticité de la déclaration (9).

1. Devant la difficulté de remplir sa mission sans interpréter les décrets du concile de Trente, cette Congrégation, par l'autorité de Sixte V, en 1588, fut chargée d'interpréter ceux qui étaient relatifs aux mœurs et à la discipline, le Pape se réservant l'interprétation authentique des décrets relatifs à la foi. C'est la règle actuellement suivie. — 2. *Disp.*, V, sect. III, n. 10. — 3. *Dogmatique,* trad. franç., Paris, 1877, t. I, p. 206. — 4. *De virt. inf.*, Rome, 1879, p. 566. — 5. *De div. tradit.*, 3e édit., Rome, 1882, p. 563. — 6. *Intr. gener.*, p. 451. — 7. *Etudes*, août 1890, p. 576. — 8. Batiffol, *La Vaticane*, Paris, 1890. — 9. Cf. l'article de J. Thomas sur l'authenticité en réponse au P. Prat, dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, mars 1891, p. 19.

En quoi donc consiste-t-elle, et quel est son véritable sens ? — Voici la question posée : le concile de Trente, ayant fixé une double règle pour déterminer quels sont les livres et les parties de livres à regarder comme sacrés et canoniques, à savoir l'usage de l'Eglise et le contenu de la Vulgate, on demande si, en vertu de ce décret, on devrait imputer une erreur dans la foi à ceux qui avanceraient quelque chose de contraire à la moindre période et au moindre membre de phrase des livres énumérés, même en tenant compte des textes omis par la Vulgate, mais qui se trouvent dans l'hébreu et le grec, — ou bien si l'on devrait imputer une erreur à ceux-là seulement qui rejetteraient soit un de ces livres tout entier, soit une des parties dont la canonicité et l'inspiration avaient été discutées autrefois.

Que répond la Congrégation ? — D'abord qu'on ne pourrait rien avancer qui fût contraire à l'édition latine de la Vulgate, quand ce ne serait qu'une période, une assertion, un membre de phrase, une parole, un iota ; — ensuite que Véga a eu tort de prétendre que n'importe qui, pour n'importe quelle raison, est en droit de corriger la version Vulgate ; — et enfin que, pour les différences qui séparent le texte hébreu et grec du latin, on doit se rapporter à la troisième règle de l'Index, d'après laquelle l'autorité de toutes les versions non authentiques est inférieure et subordonnée à l'autorité de la Vulgate.

Peut-on en inférer que cette déclaration garantit l'absolue perfection de la Vulgate et qu'elle interdit d'en mettre en question la moindre phrase, le moindre mot ? Il n'y paraît guère. Ce que la Congrégation déclare, c'est qu'on ne peut rien avancer de contraire à la Vulgate, ni phrase, ni mot, ni syllabe, ni lettre ; ce qui revient à dire qu'on ne peut rien avancer contre l'Ecriture et que l'Ecriture est dans la Vulgate ; et en cela la Congrégation du Concile a complètement raison. Quant à savoir jusqu'à quel point la Vulgate rend le texte original, c'est une autre question ; la Congrégation n'en souffle pas mot, parce qu'elle n'avait pas à répondre sur une demande qui n'était pas formulée. Elle n'affirme donc pas, comme certains l'ont prétendu,

la canonicité de la Vulgate jusqu'au plus petit iota. Ce qu'elle affirme, c'est la supériorité relative de cette version sur toute autre, mais non son absolue perfection. Les membres qui la composaient savaient trop bien qu'elle était loin d'être parfaite puisque, d'une part, le concile avait décidé d'en faire donner une édition correcte, et que, d'autre part, on travaillait déjà à cette œuvre si importante et si délicate (1).

1. Sur cette question, voir Vacant, *La constitution Dei Filius*, Paris, 1895, t. 1, p. 435-455; et l'article de M. Mangenot dans le *Dict. de Théol.*, t. 1, col. 2587-2590.



Leçon Ve

L'Ecriture Sainte

L'Inspiration. — I. *Histoire du dogme de l'inspiration.* — II. *Nature de l'inspiration.*

Garantie par l'Eglise, la canonicité des Livres saints se trouve intimement liée à leur inspiration et la suppose. Mais l'inspiration existe-t-elle ? En quoi consiste-t-elle ? Quelle est sa nature ? Quels sont ses effets ? Jusqu'où s'étend-elle ? Autant de questions à résoudre. L'histoire nous apprendra comment elles ont été envisagées et la réponse qui leur a été faite. L'une d'elles, celle du fait de l'inspiration, n'a jamais été l'objet d'un doute ou d'une hésitation : de tout temps, l'Eglise a cru à l'existence de l'inspiration. Mais les autres ? La plupart ont été posées et résolues ; d'autres pourront se poser encore et seront traitées à leur tour ; car l'Ecriture offre un champ si vaste, qu'il est loin d'avoir été exploré dans toute son étendue et sa profondeur, et qu'il le sera chaque jour davantage, conformément aux besoins de la nature humaine, dans un incessant et perpétuel renouveau.

Nous avons vu comment a été tranchée la question de canonicité ; il nous reste à voir comment l'a été celle d'inspiration. Elle ne s'est point posée tout d'abord avec tout ce qu'elle implique de notions et de conséquences ; ce n'est que peu à peu qu'elle s'est dégagée et est devenue, depuis la Réforme, l'objet d'un examen attentif et approfondi.

Jadis, contre les gnostiques, l'Eglise a revendiqué l'Ecriture comme son bien propre ; contre les montanistes, elle a déterminé l'époque où a pris fin la révélation. Dès le IIIe siècle, on s'est demandé quel sens il faut voir dans la Bible : est-ce le sens littéral ou le sens allégorique ? l'un est-il exclusif de l'autre ? ou bien l'un et l'autre sont-ils légitimes et dans quelle mesure ? A la fin du IVe, saint Augustin et saint Jérôme ont été aux prises : l'un, estimant que, pour la tranquillité des esprits, mieux valait ne pas agiter des questions de critique et de révision de nature à troubler de respectables habitudes ; l'autre, jugeant que l'intérêt de la vérité et la fidélité d'une version n'avaient qu'à gagner à une confrontation méticuleuse avec l'original. Aux temps de la scolastique, les manuscrits de la Bible offraient tant de variantes que l'on travaille à une refonte pour arriver à un texte uniforme. Le concile de Trente décide du moins de s'en tenir à un texte officiel, celui de la Vulgate qu'il déclare authentique, en attendant qu'on puisse convenablement l'amender ; il déclare en outre qu'on doit tenir pour sacrés et canoniques tous les livres de la Bible. Avec la Réforme, c'est le rôle de la tradition en matière d'exégèse qui est nié par les protestants et maintenu par l'Eglise.

Depuis lors c'est, entre catholiques et protestants, particulièrement sur le terrain scripturaire, une lutte continue ; les catholiques interprètent différemment le décret conciliaire de Trente. Puis, se font jour des théories inacceptables sur l'inspiration ; le concile du Vatican intervient et les condamne. A sa suite, le pape Léon XIII précise la nature de l'inspiration (1). Mais comme, d'autre part,

1. Voir, dans le décret *Lamentabili sane exitu*, les prop. IX-XIX.

la méthode critique des rationalistes fait sentir son influence et qu'elle n'est pas sans offrir de graves dangers contre l'orthodoxie, le même Pontife jette le cri d'alarme et trace la méthode à suivre parmi les catholiques. Est-ce à dire que par là toute difficulté ait été écartée, tout problème résolu ? Loin de là. Problèmes et difficultés n'ont cessé de naître et d'être poussés à leurs extrêmes conséquences. Pour faire face aux besoins nouveaux, Léon XIII, en 1902, a créé une commission d'érudits compétents, la *Commission biblique*, qui s'est déjà prononcée sur quelques questions délicates et importantes.

C'est à travers cette longue série de faits que nous devons suivre l'histoire du dogme de l'inspiration ; c'est de tous les témoignages que nous offrent l'enseignement des Pères et des docteurs, les actes de l'autorité ecclésiastique, les décisions officielles, que nous devons dégager la notion aussi exacte que possible de l'inspiration ; la tâche assurément est délicate, mais qui ne voit son importance actuelle (1) ?

1. BIBLIOGRAPHIE : Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, Q. CLXXI-CLXXIV ; *De verit.*, Q. XII ; Suarez, *De fide, disput.* V, s. 3 ; M. Cano, *De locis theologicis* ; Franzelin, *De divina trad. et Script.*, 3e édit., Rome 1882 ; les théologies récentes de Pesch, Tepe, Tanquerey, etc.; Schmid, *De inspirationis biblior. vi et ratione*, Brixen, 1885 ; Crets, *De divina inspiratione*, Louvain, 1886 ; Ubaldi, *Introd. in S. S.*, Rome, 1888 ; Cornely, *De divina inspiratione commentariolus*, Paris, 1891 ; Dausch, *Die Schriftinspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 ; Brandi, *La question biblique*, trad. franç., s. d. ; Holzey *Die Inspiration*, Munich, 1895 ; Vacant, *La constitution Dei Filius*, Paris, 1895, t. I, p. 456-516 ; Brucker, *Questions actuelles d'Ecrit. sainte*, Paris, 1895 ; Pègues, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, 1895, p. 95-112 ; Lévesque, *Essai sur la nature de l'inspiration*, dans la *Revue des Facultés cath. de l'Ouest*, décembre 1895 ; Lagrange, *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V,

I. Histoire du dogme de l'inspiration

D'une manière générale, sauf les précisions que nous indiquerons dans la seconde partie de cette leçon, l'inspiration peut se définir l'action surnaturelle du Saint-Esprit qui détermine et aide un écrivain sacré à écrire ce que Dieu veut, de telle sorte que le livre, quoique rédigé de main d'homme, a réellement Dieu pour auteur. Qui dit livre inspiré, dit par là même livre d'origine divine.

Inspiré répond au mot latin *inspiratus*, qui traduit littéralement le mot grec θεόπνευστος. Etymologiquement, celui-ci signifie, au sens actif, l'action de Dieu sur l'homme, son souffle, son inspiration, et au sens passif, l'état de l'homme sous cette motion divine : il est soufflé, inspiré de Dieu. C'est saint Paul qui l'emploie, quand il écrit : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος (1) ; et c'est saint Pierre qui exprime la même idée par un terme équivalent, quand il dit des prophètes qu'ils ont été *poussés* par l'Esprit-Saint (2). L'expression de saint Paul entrera dans le langage technique de la théologie pour désigner l'inspiration ou, comme disent certains protestants, la théopneustie.

p. 199-220, 496-518 ; Chauvin, *L'inspiration des divines Ecritures*, Paris 1896 ; *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900 ; Calmes, *Qu'est-ce que l'Ecriture sainte?* Paris, 1899 ; Zanecchia, *Divina inspiratio, S. S. ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Rome 1899 ; Prat, *L'état présent des études bibliques en France ;* dans les *Etudes*, 1901, t. LXXXIX, XC ; Mangenot, art. *Inspiration* dans le *Dict. de la Bible ;* Billot, *De inspiratione S. S.*, Rome, 1903 ; Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, Turin, 1905 ; Pesch, *De inspiratione S. S.*, Fribourg-en-Brisgau, 1906.

1. II *Tim.*, III, 16. — 2. II *Petr.*, I, 21.

1° Pendant les cinq premiers siècles

1. Au temps des Apôtres. — A titre purement historique, les livres du Nouveau Testament suffisent à établir la mission divine de Jésus-Christ et des Apôtres ; ils contiennent aussi le témoignage formel que Notre Seigneur et ses disciples ont rendu à l'origine divine, à l'inspiration des livres de l'Ancien Testament. Jésus, en effet, pour prouver la divinité de sa mission et sa filiation divine en appelle au témoignage de Dieu contenu dans l'Ancien Testament, notamment à l'accomplissement des prophéties messianiques qui le concernaient (1). Il reconnaît à la Loi et aux Prophètes une autorité infaillible, décisive, découlant de ce que l'Ecriture, telle que la connaissaient ses auditeurs juifs, est la parole même de Dieu. Or, les juifs, au dire de Josèphe (2) et de Philon (3), croyaient à l'inspiration des prophètes, c'est-à-dire des auteurs sacrés.

Les Apôtres, à l'exemple de leur Maître, ont également recouru à l'Ancien Testament comme à une autorité irrécusable et divine ; car, disent-ils, c'est le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes (4).

1. *Matth.*, XXIV, 15, 24, 26, 27 ; XXVI, 31, 54 ; *Luc.*, IV, 21 ; XVIII, 31 ; XXIV, 26, 27 ; *Joan.*, XIII, 18. Voir, dans le décret *Lamentabili sane exitu*, les prop. XXVII, XXVIII, XXX, XXXV. — 2. *Cont. Apion.*, I, 7. — 3. *Vita Mosis*, II. — 4. *Act.*, IV, 25 ; XXVIII, 25, 26. Le protestant Reuss fait les aveux suivants : « Dans la presque totalité des écrits chrétiens du premier siècle, on trouve de nombreuses citations de passages empruntés aux Livres sacrés de l'A. T., et ces citations, en majeure partie, servent de preuves dogmatiques à un enseignement positif. » *Histoire de la théologie*, 3e édit., Strasbourg, 1864, p. 410. — « Quant aux théories dogmatiques qui s'appliquaient chez les juifs à ce recueil (de l'A. T.), les Apôtres n'y ont rien changé. Le dogme de l'inspiration des prophètes, et en général des auteurs sacrés, avait reçu dans les écoles tout le développement dont il était susceptible. » *Ibid.*, p. 411.

Saint Pierre enseigne expressément l'inspiration quand il exhorte les judéo-chrétiens à demeurer fermes dans la foi ; car la foi repose sur un double témoignage de Dieu, celui que le Père a rendu à son Fils à la transfiguration, et surtout celui des Ecritures prophétiques. « Ce n'est pas, en effet, par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est, *poussés par le Saint-Esprit*, que les saints hommes de Dieu ont parlé (1). » Saint Paul de même, lorsqu'il exhorte son disciple Timothée à s'appuyer sur les saintes Lettres qu'il connaissait depuis son enfance, car « *toute Ecriture est divinement inspirée* (2) ; » toute, au sens distributif comme au sens collectif, c'est-à-dire dans toutes ses parties, dans tout son contenu. — L'un et l'autre ont aussi rendu témoignage à quelques livres du Nouveau Testament : Pierre, en mettant les Epîtres de saint Paul au rang des Ecritures (3) ; Paul, en citant comme Ecriture, à côté d'un passage du Deutéronome (4), un passage de l'Evangile de saint Luc (5).

2. Les premiers Pères. — Les Pères de l'E-

« On pouvait se contenter d'en appeler à l'Ecriture d'une manière abstraite et générale, ou plutôt c'était une conséquence naturelle du principe dogmatique d'en parler comme d'une autorité unique, continue, organique et personnelle. » *Ibid.*, p. 412. « Les apôtres et leurs disciples se trouvaient en possession d'une clef nouvelle qui leur permettait de résoudre les hiéroglyphes de la prophétie. Ils avaient reçu des révélations plus complètes sur le royaume de Dieu, ses destinées et ses lois, et avec ce moyen ils déchiffraient plus facilement le sens d'une lettre, ou imparfaitement comprise jusqu'à eux, ou négligée tout à fait par la théologie (de la synagogue). » *Ibid.*, p. 413.

1. II *Petr.*, I, 16-21. — 2. II *Tim.*, III, 16. — 3. II *Petr.*, III. 15-16. — 4. *Deut.*, XXV, 24. — 5. *Luc.*, X, 7 ; I *Tim.*, V, 18.

glise ont cité les écrits du Nouveau Testament au même titre que ceux de l'Ancien, en affirmant leur autorité et leur origine divines. Nulle difficulté pour l'Ancien Testament; on est d'accord pour reconnaître que l'Eglise a reçu des juifs leurs livres sacrés. Mais, tout en citant les livres de l'Ancien Testament, les Pères apostoliques (1) contiennent, soit des allusions, soit des citations presque textuelles, empruntées au Nouveau, sans référence et sans nom d'auteur. Toutefois Barnabé cite un texte de saint Matthieu comme Ecriture, ὡς γέγραπται (2). La *Didaché* parle de l'Evangile comme d'une collection connue (3). Saint Ignace compare l'Evangile et les Apôtres à la Loi et aux Prophètes et leur reconnaît une autorité semblable (4). Ainsi donc le fait de l'inspiration est reconnu, mais la question de sa nature n'est pas abordée.

Il en est autrement avec les Apologistes (5). Ceux-ci, en effet, ne se contentent pas de citer l'Ancien Testament, ils citent encore le Nouveau. Saint Justin (6), par exemple, raconte que les *Mémoires des Apôtres* sont lus, le dimanche, à l'assemblée des fidèles avec le même respect et le même honneur que les écrits des Prophètes (7). En outre les Apologistes essayent d'expliquer l'inspiration. Pour saint Justin, si les Livres sacrés diffèrent des livres humains en ce qu'ils ne renferment ni erreur ni contradiction, c'est parce qu'ils sont inspirés (8). La prophétie est un don divin (9); les

1. Voir notre article *Pères apostoliques*, dans *le Dict. de Théol.* — 2. *Barn.*, IV, 14; édit. Funk, p. 12. — 3. *Didaché*, XV, 3, 4; édit., Funk, 1887, p. 44-46. — 4. *Phil.*, V, 1, 2; VIII, IX; *Smyr.*, V, 1, édit., Funk, p. 228, 230-232, 238. — 5. Voir notre article *Pères apologistes*, dans le *Dict. de Théol.* — 6. *Apol.*, I, 67; *Patr. gr.*, t. VI, col. 429. — 7. Cf. *Apol.*, I, 28; col. 372. — 8. *Coh. ad Græc.*, 8; col. 256-257. — 9. *Apol.*, I, 12; col. 345.

Prophètes ont été inspirés par le Saint-Esprit (1). Tout livre de l'Ancien Testament, en particulier, est prophétique, et tout auteur sacré est Prophète (2). Les livres historiques eux-mêmes ont été écrits sous l'inspiration prophétique (3). L'auteur sacré est entre les mains du Saint-Esprit comme la cithare sous la main du harpiste (4): mais il reste un instrument conscient, et non mécanique; car, à la différence des sibylles et des devins, il comprend et retient, même après avoir été ravi en extase, la révélation divine (5).

3. Contre les hérétiques. — Quand les gnostiques attaquent l'Ecriture, l'accusant d'erreur ou de désaccord, Irénée et Tertullien protestent. L'évêque de Lyon estime que l'Ecriture est parfaite, parce qu'elle a été dictée par le Verbe de Dieu ou par l'Esprit-Saint (6). Il en appelle aux Apôtres qui, remplis de l'Esprit-Saint, ont enseigné oralement et par écrit que Dieu est l'auteur des deux Testaments (7). Il reproche aux gnostiques de résister

1. *Apol.*, I, 31-33, 35, 39, 40; col. 376, 377, 381, 384, 388, 389; cf. Delitzsch, *De inspiratione S. S. quid statuerint Patres apostolici et apologetæ secundi sæculi*, Leipzig, 1872, p. 38-41. — 2. *Coh. ad Græc.*, 9, 11, 18; *Apol.*, I, 32, 54, 59; col. 257, 261, 264, 293, 377, 409, 416. — 3. *Coh. ad Græc.*, 35; col. 304. Parce qu'elle ne peut avoir qu'une origine divine, Justin appelle la preuve par les prophéties, μεγίσταν καὶ ἀληθεστάτην ἀπόδειξιν *Apoc.*, I, 30; col. 373. Même manière de voir dans Tatien, son disciple, dans Athénagore. S. Théophile d'Antioche presse Autolycus de se convertir pour éviter les supplices éternels prédits par les prophètes, *Ad Autol.*, I, 14; col. 1045; il dit que les prophètes, mûs par le même esprit qui est l'Esprit de Dieu, annoncent la vérité sans mélange d'erreur; *Ad Autol.*, II, 9, 35; col. 1064, 1109. — 4. *Coh. ad Græc.*, 8; col. 256-257. — 5. *Ibid.*, 37; col. 308-309. — 6. *Adv. hær.*, II, XXVIII, 2, 3; *Patr. gr.*, t. VII, col. 804. — 7. *Ibid.*, III, I, 2; col. 844, sq.

au Saint-Esprit qui parle dans l'Ecriture (1). — A Rome, Caïus dit de ceux qui osent altérer les Ecritures : « Ou bien, ils ne croient pas que les saintes Ecritures ont été dictées par le Saint-Esprit, et ils sont des infidèles; ou bien, ils s'estiment plus sages que le Saint-Esprit, et ils sont des démoniaques (2). » — A Carthage, Tertullien appelle les Livres saints la parole de Dieu (3). Il dit que l'Eglise les regarde, à cause de leur origine divine, comme la règle de foi, qu'elle les révère et leur obéit, tandis que les gnostiques les corrompent ou les mutilent (4).

Lorsque, à la fin du second siècle, les montanistes essayent d'imposer leur théorie du Paraclet et un troisième Testament, les évêques s'assemblent, délibèrent et condamnent. Ces exaltés, hommes et femmes, troublaient par leurs scènes de désordre certains cantons d'Asie ; ils parlaient « en extase, » dans des accès de frénésie. Entre autres erreurs, on dut condamner leurs théories d'une révélation nouvelle, en déclarant que l'ère des révélations divines et publiques était close depuis les Apôtres et que leurs prétentions prophétiques étaient illusoires (5).

4. Parmi les Pères grecs. — *A Alexandrie.*

1. *Ibid.*, III, vi, 1, 5; col. 861, 864. S. Hippolyte pense comme Irénée, *De Christo et Antichristo*, 48, 58 ; *Patr. gr.*, t. x, col. 765, 777. — 2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, v, 28 ; *Patr. gr.*, t. xx, col. 517. — 3. *Apolog.*, 31 ; *Patr. lat.*, t. i, col. 446. — 4. *De præscr.*, 37-39 ; *Patr. lat.*, t. ii, col. 50-53. — 5. Tertullien, *De anima*, 9 ; *De resur. car.*, 11, 63 ; *Patr. lat.*, t. ii, col. 659, 809, 886 ; Eusèbe, *Hist. eccl.*, v, 16-17 ; *Patr. gr.*, t. xx, col. 466, sq. L'Anonyme d'Eusèbe, Apollinaire d'Hiérapolis, Zotique de Comane, Julien d'Appamée, le rhéteur Miltiade, traitent les manifestations montanistes d'extravagances et de pseudo-prophéties. Saint Epiphane les qualifie de folies, *Hær.*, xlviii ; *Patr. gr.*, t. xli, col. 858.

Clément d'Alexandrie a pris à tâche de convertir les grecs au Christ qui a parlé par les Prophètes (1). C'est l'Esprit-Saint, dit-il, qui a parlé par leur bouche (2), et c'est le même *Pédagogue* qui enseigne, quoique diversement, dans les deux Testaments (3). Contre Basilide et Valentin, il prouve que Dieu est l'auteur des deux Testaments, qu'il n'y a qu'une seule foi, fondée sur les prophéties et achevée dans l'Evangile (4). Il proclame l'Ecriture comme la règle suprême du vrai parce qu'elle est inspirée de Dieu (5).

A sa suite, Origène prouve l'inspiration des Ecritures par l'accomplissement des prophéties messianiques : l'avénement de Jésus-Christ est la preuve irréfragable de la divinité des Livres de l'Ancien Testament (6). Tel est son principe : il s'en sert pour réfuter Apelle, surtout Celse. Moïse a parlé ou écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit. Les Juifs croyaient avec raison que leurs prophètes avaient été inspirés et ils joignaient leurs livres aux livres sacrés de Moïse (7). Les chrétiens partagent, sur ce point, la foi des juifs (8), et la foi des chrétiens n'est nullement aveugle; car l'Esprit-Saint, qui a inspiré la doctrine chétienne, l'a appuyée par des prophéties et des miracles (9). Origène exagéra l'extension de l'inspiration (10).

1. *Coh. ad Græc.*, 1; *Patr. gr.*, t. VIII, col. 64. — 2. *Ibid.*, 8, 9, col. 188, 193. — 3. *Pedag.*, I, 7, 11; col. 330, 365. — 4. *Strom.*, II, 6; IV, 1; col. 964, 1216. — 5. Il professe aussi que sous la lettre se cache un sens allégorique multiple. — 6. *De princ.*, IV, 6; *Patr. gr.*, t., XI col. 352-353; cf. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 7-15. — 7. *Cont. Cels.*, I, 43; III, 2, 3; col. 741, 921, 925. — 8. *Cont. Cels.*, I, 45; III, 4; V, 60; col. 744, 925, 1276. — 9. *Cont. Cels.*, I, 2, 50; col. 656, 753. — 10. Origène distingue aussi plusieurs sens et marque la tendance de l'école d'Alexandrie à exagérer l'allégorisme.

Au IVe siècle, saint Athanase croit au Saint-Esprit « qui a parlé dans la Loi, dans les Prophètes et dans les Evangiles (1). » Didyme proclame le principe de saint Paul que toute Ecriture est inspirée et en conclut contre les Macédoniens que le Saint-Esprit est Dieu (2). Il réfute aussi les montanistes et soutient que, dans l'extase, les prophètes comprenaient ce que Dieu leur manifestait (3).

A *Jérusalem*, saint Cyrille prouve les dogmes qu'il expose dans ses *Catéchèses* par les Ecritures inspirées de Dieu ; car Dieu a enseigné les hommes dans les deux Testaments (4). Le Saint-Esprit, dit-il, a parlé par les prophètes et les apôtres (5) ; ravis en extase, ils étaient inondés de la lumière du Saint-Esprit et voyaient des choses qu'ils ne connaissaient pas auparavant (6).

A l'école d'Antioche, c'est le même enseignement sur le fait de l'inspiration. Citons seulement saint Chrysostome. Pour lui, saint Matthieu a écrit son Evangile, « étant rempli du Saint-Esprit (7); » saint Jean parlait par le mouvement de la grâce divine, et son âme était comme une lyre touchée par l'Esprit-Saint (8) ; Paul était « la bouche du Christ, » « la lyre de l'Esprit (9) ; » sa voix une trompette céleste, une lyre spirituelle (10). Mais n'oublions pas que l'école d'Antioche s'en est tenue à l'interprétation littérale de la Bible ; Théodoret de Cyr et Chrysostome avec sagesse, sans exclure le sens allégorique quand il s'impose; mais d'autres avec

1. *In symb.*; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 1232. — 2. *De Trinit.*, II, 10 ; *Patr. gr.*, t. XXXIX, col. 644-645. — 3. *In Act. Ap.*, X, 10 ; col. 1677. — 4. *Cat.*, IV; *Patr. gr.*, t. XXXIII, col. 493, 496. — 5. *Cat.*, XVI, 2-4 ; *ibid.*, col. 920-921. — 6. *Cat.*, XVI, 16-18 ; *ibid.*, col. 941, 944. — 7. *In Matth.*, hom. I, 1, 8; *Patr. gr.*. t. LVII, col. 15, 24. — 8. *In Joan.*, hom., I, 1-2 ; t. LIX, col. 25, 26. — 9. *De Lazaro*, VI, 9 ; t. XLVIII, col. 1041. — 10. *Ad pop. Antioch.*, hom., 1, 1 ; t. XLIX, col. 15.

moins de réserve, au point de prêter à croire qu'il n'y a qu'un sens dans l'Ecriture.

Inutile de rapporter les témoignages des Pères cappadociens, ce serait tomber dans des redites. Constatons cependant qu'en 381, au second concile œcuménique, les Pères de Constantinople ont traduit la foi de l'Eglise en introduisant dans le symbole cette expression caractérisque, relative au Saint-Esprit : *Qui a parlé par les Prophètes*. Et constatons aussi que si le fait de l'inspiration est si fermement affirmé, les Pères grecs ne nous offrent pas une théorie proprement dite sur la nature de l'inspiration, mais à peine quelques traits, quelques expressions qui pourront être utilisés.

5. **Parmi les Pères latins.** — Saint Hilaire de Poitiers sait bien que le recueil des Ecritures, qui comprend la Loi et les Prophètes, a été écrit de main d'homme, mais il sait aussi qu'il est une œuvre divine, car c'est l'Esprit de Dieu qui a inspiré les écrivains sacrés de l'Ancien Testament (1). A plusieurs reprises, il réfute les Ariens qui cherchaient à mettre les prophètes en opposition avec les évangélistes et les apôtres, en montrant l'accord de deux Testaments, qui ont le même Dieu et le même Esprit (2). Saint Ambroise fait comme Didyme, il prouve la divinité du Saint-Esprit, parce qu'il a inspiré l'Ecriture (3), et il affirme que c'est le même Esprit de vérité qui a inspiré les prophètes et les apôtres (4).

Saint Jérôme ne cesse d'insister sur l'inspiration de l'Ecriture. Il n'est « ni assez sot ni assez rustique pour penser qu'aucune parole de Notre Sei-

1. *Libellus ; Patr. lat.*, t. x, col. 733, 753-754. — 2. *De Trinit.*, III, 32 ; col. 73. — 3. *De Spir. S.*, III, 112 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 803. — 4. *De Spir. S.*, I, 4, n. 55, 60 ; col. 718, 719.

gneur, rapportée dans l'Evangile, ne soit divinement inspirée (1). Même le billet à Philémon lui paraît digne du Saint-Esprit, qui a suggéré tout ce qui est écrit (2). Contrairement au rêve des montanistes, il croit que les prophètes n'étaient pas privés de sentiment, mais qu'ils comprenaient ce qu'ils disaient et restaient libres de parler ou de se taire (3). Il estime que l'écrivain sacré est un instrument animé, à même par conséquent de choisir des expressions, quand elles n'altèrent pas le sens voulu par Dieu, et de donner à sa rédaction un cachet distinctif et un caractère personnel. Il est regrettable que l'illustre exégète n'ait point formulé une théorie de l'inspiration.

Point de théorie arrêtée non plus dans saint Augustin. L'évêque d'Hippone considère les Livres saints comme des lettres écrites par Dieu aux hommes. C'est l'esprit de Dieu qui parle par la bouche des Prophètes et conduit la plume des Apôtres (4) ; c'est lui qui meut l'esprit des écrivains sacrés de manière à leur rappeler touche chose et à leur inspirer de l'écrire (5). En conséquence, tout ce qui s'appuie clairement sur l'Ecriture doit être cru sans hésitation ; dans le cas d'une difficulté, contradiction ou erreur apparente, il pose en règle : *aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis* (6). En tout cas, le dernier mot doit rester à la foi catholique, c'est-à-dire à l'Eglise (7).

1. *Epist.*, XXVII, 1 ; *Patr. lat.*, t. XXII, col. 431. — 2. *In ep. ad Phil.*, prolog.; t. XXVI, col. 599-602. — 3. *In Is.*, IX, 29 ; t. XXIV, col. 332. — 4. *De doct. christ.*, II, 6 ; III, 27. — 5. *De conc. Evang.*, II, 12, 29 ; II, 20, 51 ; *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 1091, 1102. — 6. *Cont. Faust. man.*, XI, 5 ; *Patr. lat.*, t. XLII, col. 249. — 7. *De Gen. lib. imp.*, I, 1 ; *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 220 ; cf. *Cont. epist. Manich.*, V, 5. S. Augustin admit à tort la pluralité des sens littéraux et exagéra l'autorité des Septante, en les regardant comme inspirés

Saint Grégoire le Grand juge inutile la question de savoir qui a écrit tel ou tel livre, du moment qu'on croit que c'est l'Esprit-Saint qui en est l'auteur (1). A quoi bon s'occuper de la plume qui a rédigé la lettre, quand on sait d'où vient cette lettre? Poussé à l'extrême, ce principe exagérerait l'élément divin de l'inspiration, car l'homme, bien que mû par Dieu, reste un instrument libre et conscient.

En résumé, d'après le témoignage des Pères, la tradition est très ferme sur la croyance au fait de l'inspiration. Dieu est l'auteur de l'Ecriture ; l'Ecriture est la parole de Dieu, elle possède une indiscutable autorité. D'autre part, nous savons qu'elle a été donnée à l'Eglise comme un dépôt et que c'est à l'Eglise qu'il appartient de décider quels sont les livres canoniques. Mais la nature de l'inspiration n'a pas été déterminée. En disant que le Saint-Esprit a parlé, qu'il a dicté, que les prophètes sont des théodidactes (2), des organes, des instruments, des lyres, les Pères signalent sans doute quelques-uns des éléments constitutifs de l'inspiration, mais ils ne précisent pas les rapports intimes entre la motion divine et l'activité humaine ; ils semblent même, par leurs expressions et leurs comparaisons, exagérer l'action de Dieu au détriment du concours de l'homme ; des précisions sont nécessaires. La scolastique les a-t-elle faites?

2° Au Moyen Age

1. Travail de compilation. — L'époque qui suit

1. « Ipse igitur hæc scripsit, qui scribenda dictavit; Ipse scripsit qui in illius opera inspirator exstitit. » In Job, *præf*, 1 ; *Patr. lat.*, t. LXXV, col. 515 sq. — 2. Expression de Théophile d'Antioche, *Ad Autol.*, II, 9, 10; III, 23.

immédiatement la période patristique comprend surtout des compilateurs ; c'est le cas, notamment, pour la question qui nous occupe (1). Grâce à eux, les trésors antiques de la littérature chrétienne sont recueillis, conservés et transmis. A défaut d'initiative personnelle et d'originalité, ils ont eu le mérite de conserver la tradition. Les uns, à la suite du pape saint Grégoire, se préoccupent peu des auteurs humains des Livres sacrés ; exagérant plutôt l'inspiration, ils cherchent surtout à approfondir l'Ecriture ; les autres, subissant l'influence de saint Augustin, s'appliquent à distinguer méticuleusement les divers sens qui se cachent sous la lettre du texte sacré ; mais ni les uns ni les autres n'abordent le problème proprement dit de l'inspiration. Il en est de même, au début de la scolastique : ni Hugues de saint Victor, ni les auteurs des livres des *Sentences*, Rolland, Robert Pull ou Pierre Lombard, quand ils traitent de l'Ecriture et des écrivains sacrés, ne tentent de l'examiner.

2. Premiers essais. — Dans l'école franciscaine, Alexandre de Halès insiste, au commencement de la *Somme*, sur l'origine divine des Ecritures ; saint Bonaventure pareillement, dans son *Breviloquium* et son *Hexameron*. En cela, ils restent fidèles à la tradition ; l'inspiration ne fait doute pour personne. Mais quelle est la part de Dieu, quelle est celle qui revient à l'écrivain, voilà ce qu'ils ne isent pas. Duns Scot (2) parle seulement de l'aide spéciale, de la lumière surnaturelle, qui donnait à

1. Cf. Cassiodore, *De institut. divin. litterarum* ; *Patr. lat.*, t. LXX, col. 1105 sq. ; S. Isidore de Séville, *Etymologiarum*, *Patr. lat.*, t. LXXXII, col. 73 sq. ; les œuvres de Bède, d'Agobard, de Raban Maur, etc. — 2. *In I Sent.*, Q. II, n. 3.

l'hagiographe la certitude des vérités qu'il avait à écrire et à communiquer, et c'est tout.

Dans l'école dominicaine, Albert le Grand enseigne de combien de manières les choses divines peuvent être perçues par l'homme (1). Ce premier coup d'œil, jeté sur la nature de l'inspiration, y découvre presque tout ce qui appartient à ce concept. Il ne reste plus qu'à développer et à préciser : ce fut le rôle de saint Thomas qui, pour longtemps, imposa sa doctrine sur l'inspiration.

3. Doctrine de saint Thomas. — L'Ange de l'école, dans la *Somme*, ne s'attarde pas à prouver le dogme de l'inspiration ; il préfère analyser son concept, mais il le ramène, comme les Pères, à celui de prophétie, entendue au sens large (2), c'est-à-dire à celui d'une connaissance surnaturelle et transitoire, que son objet en soit présent, passé ou futur, par mode de vision sensible, imaginaire ou intellectuelle, sans que l'écrivain distingue toujours nécessairement s'il agit spontanément ou sous la motion divine (3). La part de Dieu, c'est une illumination et une motion surnaturelle, l'une qui va à éclairer l'esprit de l'écrivain sacré, l'autre qui pousse sa volonté à parler ou à écrire. Mais, ailleurs, saint Thomas a formulé sa pensée d'une manière précise et décisive, quand il a dit : Le Saint-Esprit est l'auteur principal de l'Ecriture, l'homme en a été l'auteur instrumental (4). C'est, en effet, dans la notion et la distinction de cause, de cause principale et de cause instrumentale, telle qu'il la fait connaître au sujet des sacrements, que se trouve le principe lumineux et fécond qui per-

1. Dans son commentaire de l'Evangile de saint Jean. — 2. *Sum. theol.* IIª IIæ, Q. CLXXI, CLXXV. — 3. IIª IIæ, Q. CLXXIII, a. 4. — 4. *Quodl.*, VII, a. 14, ad 5.

met d'entrevoir, dans le concept de l'inspiration, la part qui appartient à Dieu et celle qui revient à l'homme. L'homme n'est pas uniquement un instrument passif, il agit personnellement et librement, mais en vertu du mouvement ou de l'inspiration dont Dieu, agent principal, le meut. Et par là, le livre inspiré, est tout entier de Dieu, comme de son auteur principal, et tout entier de l'homme, comme de son auteur instrumental. Là, croyons-nous, est la véritable solution du problème si agité dans ces derniers temps de la nature de l'inspiration.

3° Depuis le Concile de Trente

Jusqu'au XVIe siècle, les actes officiels de l'Eglise s'étaient bornés à affirmer que Dieu est l'auteur des Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament (1). Eugène IV (2) en donne pour raison que les saints des deux Testaments ont parlé sous l'inspiration du Saint-Esprit, et il ajoute que c'est à cause de cela que l'Eglise reçoit et vénère les livres dont il fait l'énumération complète. Le concile de Trente, nous l'avons vu, consacre par une définition solennelle la croyance de l'Eglise à l'inspiration, mais sans faire connaître la nature de ce charisme. Or, depuis le XVIe siècle, protestants et catholiques ont abordé ce problème si délicat, et nous allons rapporter brièvement l'histoire des solutions qu'on lui a données.

1. **Chez les Protestants.** — A rejeter l'autorité de la tradition et la règle extérieure de la foi, les protestants durent concentrer leurs efforts

1. Cf. les Professions de foi de Léon IX, d'Innocent III, de Clément IV, Denzinger, n. 296, 367, 386. — 2. Denzinger, n. 600.

pour sauvegarder l'autorité de la Bible. Aux débuts même de la Réforme, ils allèrent beaucoup plus loin que les catholiques, jusqu'à déclarer inspirés les mots, les accents et les points voyelles (1). Mais tout excès appelle un excès opposé ; et, grâce au rationalisme, l'évolution, dans le sens de la négation, a été rapide et significative. On a fait tour à tour appel aux critères internes, à l'action intime du Saint-Esprit, à la méthode historique, mais sans réussir, ou parce que ces critères sont manifestement insuffisants, ou parce que cette méthode se borne à constater des faits sans en rechercher la vraie cause. Bref on a abouti partout à de telles divergences de vues qu'un vaste et caractéristique chapitre peut s'ajouter sans peine à la célèbre *Histoire des Variations* de Bossuet. Les ratio-

1. « La Réforme, écrit M. Sabatier, a eu pour les destinées du canon biblique deux conséquences à peu près contraires. D'abord, comme elle en a fait la source et la règle unique de la vérité, elle a eu pour effet de donner au dogme théologique du canon une importance beaucoup plus grande ; elle en a consacré l'autorité souveraine par la théorie de la théopneustie absolue, et l'a, pour ainsi parler, divinisé. Mais, d'un autre côté, en l'opposant d'une façon absolue à l'Eglise et à la tradition, elle lui a enlevé sa base historique et séculaire, et a ouvert la porte aux appréciations subjectives et à la critique. Plus les réformateurs exaltaient le rôle et l'autorité des écrits sacrés, plus il était nécessaire de savoir quels étaient ces écrits et de les distinguer de ceux qui ne peuvent prétendre à ce haut caractère. A quel critère les reconnaîtra-t-on ? Faudra-t-il sur ce point capital s'en remettre à l'autorité de l'Eglise ou de la tradition qu'on récuse en tout le reste ? Ni Luther, ni Zwingle, ni Calvin n'ont voulu y consentir, et sur ce point les témoignages des Pères de la Réforme sont unanimes. La confession de foi helvétique même regarde comme un blasphème de dire que l'Ecriture, pour avoir son autorité, a besoin d'être garantie par l'Eglise. Dès lors, il fallait chercher un autre critère aux livres canoniques. » Article *Canon du N. T.*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. II, p. 602.

nalistes purs d'aujourd'hui, tels que Harnack, n'admettent aucun fait surnaturel, ni révélation, ni inspiration, ni assistance : pour eux, les livres de la Bible ont été réputés divins, mais à tort, car ce sont des livres comme les autres. Les semi-rationalistes, dans le genre de Zahn, admettent la révélation mais rejettent l'inspiration : les livres de la Bible ont eu leur utilité pratique ; fidèles échos de la pensée des prophètes, de Jésus et des Apôtres, ils ont servi à la lecture publique dans les réunions liturgiques, mais ce sont des œuvres humaines. Quant aux orthodoxes, de jour en jour moins nombreux, on se demande sur quoi ils peuvent bien fonder leur croyance à l'inspiration, attendu qu'elle ne peut être connue que par la révélation et que la révélation ne nous est garantie que par la tradition de l'Eglise.

1. *Les premiers réformateurs.* — Luther pose en principe que tout livre où est prêché le Christ appartient à l'Ecriture. Pratiquement, c'est à chacun de voir si le Christ est prêché ou non dans tel ou tel livre. L'application d'un tel principe ne pouvait aboutir qu'à de déplorables conséquences, dont l'une, nullement prévue, devait être la négation même de l'inspiration (1). — Inutile de parler de

1. « Fort personnel était son principe de critique, écrit le protestant Rabaud : de l'intensité avec laquelle le Christ est prêché, il concluait à l'inspiration et à la canonicité du livre. N'était-ce pas renverser l'autorité de la Bible et la remplacer par l'autorité de la conscience individuelle ? Qui déterminera le degré de la fidélité de l'écrivain sacré ? Qui appréciera la pureté de sa doctrine ? Qui dira si le Christ est prêché comme il convient ? Ce principe, plus pratique en apparence, aussi subjectif en réalité que celui des autres héros de la Réforme, aboutit au même résultat : l'autorité de la conscience individuelle ou de la théologie du lecteur biblique. Luther en a fourni le premier et remarquable exemple. Par ses hardiesses

Zwingle, puisque Luther prétendait qu'il aurait mieux fait de ne rien écrire et que ses livres étaient le poison du diable. — Calvin admet l'autorité de l'Ecriture, mais il nie que son origine divine nous soit attestée par la tradition de l'Eglise, le seul témoignage intérieur du Saint-Esprit suffisant à nous en convaincre. — Mélanchton tombe dans un cercle vicieux. Pour entendre correctement l'Ecriture, dit-il, suivons ceux qui croient correctement. Et pour savoir ceux qui croient correctement, prenons l'Ecriture pour règle. Au fond, c'est son autorité privée qu'il substitue à l'autorité de la Bible, puisqu'il dresse la liste des synodes et des auteurs qu'il regarde comme corrects (1).

2. *Théorie exagérée de l'inspiration.* — Cette théorie exagérée est due aux disciples de Calvin. D'après la *Formula consensus helvetica* de 1675, l'inspiration s'étend jusqu'aux moindres mots, jusqu'aux lettres et aux points (2). Jean Gerhard la formula au XVIIe siècle.

La voici résumée (3) : l'Esprit-Saint est l'auteur de l'Ecriture ; c'est au Saint-Esprit que revient tout son contenu, y compris les mots et les points

critiques et son indépendance vis-à-vis de l'Ecriture extérieure, il posa les germes des futures objections qui ébranleront un jour et ruineront la doctrine de la théopneustie, qu'il accepte avec tous ses contemporains, mais qu'il reconnaît seulement dans les passages en harmonie avec sa théologie ou son sens religieux. » *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, Paris, 1883, p. 39.

1. Cela revient à dire : « Ut recte intelligamus Scripturam, debemus sequi recte docentes. Qui vero recte docuerint, Melanchton docet : ergo recte interpetamur Scripturam, si sequimur Melanchtonis judicium. » Pesch, *De inspiratione*, p. 215. — 2. Imposée sous peine d'amende, de prison ou d'exil, cette formule ne fut abrogée qu'en 1725. — 3. *De locis theologicis*.

voyelles de l'hébreu, à plus forte raison le genre littéraire. L'hagiographe n'a fait que prêter le secours de sa main. C'est moins de la nature que de l'extension de l'inspiration qu'il s'agit là. Mais telle quelle, cette théorie fut regardée par les uns comme la seule exposition orthodoxe de la foi protestante et rejetée par les autres comme le renversement des principes sur lesquels s'appuyait le protestantisme primitif.

3. *Réaction rationaliste.* — Cet excès en suscita un autre par réaction, celui du rationalisme biblique. L'idée fut émise de refuser à l'Ecriture toute valeur surnaturelle et de faire de la raison seule la règle suprême en matière religieuse. Elle était la conséquence légitime du principe protestant de libre examen. Grâce au naturalisme et au déisme du xviii[e] siècle, elle fit son chemin, appelée qu'elle était à de hautes destinées (1). Fatalement, la Bible devait finir par être considérée comme un livre purement humain et être traitée en conséquence. Aux débuts, on n'y voyait guère que Dieu, et l'écrivain sacré était réduit à un rôle purement mécanique ; aujourd'hui, on n'y voit plus Dieu, il ne reste plus que l'homme, seul auteur responsable. Telle est bien la situation actuelle parmi les protestants rationalistes, qui s'obstinent encore à parler d'inspiration, comme ils parlent de révélation et de foi, sauf à entendre ces termes d'une manière nouvelle, c'est-à-dire en les vidant de leur sens traditionnel.

4. *Le rationalisme biblique en Allemagne.* — C'est Wolf († 1754) qu'on est convenu d'appeler le père

1. Pour le rationalisme en général, cf. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste* ; pour le rationalisme biblique relatif à l'inspiration, cf. Pesch, *De inspiratione*, Fribourg-en-Brisgau, 1906 ; nous ne faisons que résumer ses renseignements.

du rationalisme allemand, mais c'est à Semler († 1791) que revient le titre de père du rationalisme biblique (1) ; et ce rationalisme spécial a été fortement accentué par Kant († 1804) (2). Il sert de base à la théologie dogmatique de Wegscheider (3) et il peut se résumer en deux mots : Dans la Bible, ni inspiration, ni autorité.

On connait la théorie de Schleiermacher († 1834) (4) : la religion n'est que la perception immédiate de l'infini ou le sentiment intime de notre dépendance de l'absolu ; la révélation est un mouvement religieux spécial, qui naît spontanément dans l'esprit et qu'on ne peut dériver d'aucun intermédiaire externe. Que peut bien être alors l'inspiration ? Schleiermacher la nie pour la plus grande partie de l'Ancien Testament et dit que le Nouveau est inspiré dans ce sens qu'il manifeste le sentiment religieux de la communauté chrétienne primitive. On dirait déjà un mot d'ordre, un principe arrêté, celui de conserver les termes usités, de les vider de leur sens traditionnel et de leur donner une signification nouvelle.

Rothe (5) réduit l'Ecriture à n'être qu'un document historique, qu'un livre comme les autres, que l'on doit traiter par la critique et la science. A sa suite, bon nombre de théologiens protestants allemands ont décidé d'abandonner complètement l'ancienne théorie de l'inspiration, de substituer l'inspiration personnelle à l'inspiration verbale et réelle et de ne voir dans l'Ecriture qu'un document historique de la révélation : c'est l'attitude des *con-*

1. *Comment. hist. de antiquo Christianorum statu*, Halle, 1771. — 2. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793 ; *Der Streit der Fakultaten*, 1798. — 3. *Instit. theolog. dogmat. christianæ*, Halle, 1826. — 4. *Der christliche Glaube*. — 5. *Theol. Studien und Kritiken*, Gotha, 1860.

servateurs. Mais les *critiques* vont plus loin : pour eux, les livres sacrés ne sont rien moins qu'historiques ; ce sont plutôt, dans leur plus grande partie, des fictions dogmatiques incapables par suite de nous renseigner sur les faits dont ils prétendent être les témoins. Les critiques se flattent d'avoir eu raison du canon de l'Ancien Testament, et ils comptent qu'au xx[e] siècle on détruira de même le canon du Nouveau (1).

1. *Opinions actuelles*. Sur la question de l'inspiration, celle qui nous occupe, les protestants allemands se divisent actuellement en trois classes : les *critiques libéraux*, les *orthodoxes* et les *conservateurs*. — Les *critiques* traitent les Livres saints comme tout livre profane. Nous avons appris ce qu'est l'histoire et nous voulons savoir comment la religion révélée est née et s'est développée. Aussi repoussons-nous tout dogme qui place l'Ecriture, son origine et son autorité en dehors de la série des causes naturelles. Nous avons fait des progrès en psychologie et nous avons compris que la certitude du salut ne doit pas être placée dans quelque chose d'extérieur, mais dans l'expérience interne. Nous savons que la religion ne consiste pas dans des choses intermédiaires entre Dieu et l'homme, mais dans une attitude personnelle de l'homme vis-à-vis de Dieu. Comment, dans ces conditions, l'Ecriture peut-elle être un moyen et une règle de foi ? Elle est complètement inutile. Telle est la conclusion de l'école de Ritschl, celle notamment de M. Harnack.

Les *conservateurs* rejettent l'opinion d'après laquelle toute l'autorité de l'Ecriture repose sur l'expérience subjective d'un chacun, et essayent de lui conserver quelque autorité objective. S'ils la gardent, c'est comme un document authentique de la révélation. Mais, pour ne point paraître renoncer à la science critique, ils rattachent cette autorité, non à chaque proposition, mais à l'ensemble de l'Ecriture, et laissent ainsi toute liberté à la critique scientifique de s'exercer sur chaque point en particulier. A défaut d'entente, chose difficile, ils retiennent du moins qu'il faut renoncer à l'inspiration verbale et s'en tenir à l'inspiration personnelle. Les écrivains sacrés font simplement part de l'opération salutaire de Dieu qu'ils ont personnellement éprouvée. L'Ecriture n'est donc pas la parole de Dieu, mais la parole de Dieu est dans l'Ecriture,

5. *Le rationalisme biblique en Angleterre.* — Pour n'avoir été ni aussi rapide ni aussi accentué tout d'abord sur la question de l'inspiration, le rationalisme biblique ne s'en est pas moins fait sentir en Angleterre (1). Longtemps l'inspiration passa pour une vérité admise sans contestation. Mais bien-

mêlée à la parole de l'homme. L'infaillibilité convient à l'ensemble, non aux parties. Et cette révélation a été faite pour amener les hommes à la foi qui sauve. Donc quiconque lit l'Ecriture, dans de bonnes dispositions, entendra Dieu lui promettant le salut, prendra confiance et sera sauvé. Vaine tentative. peut-on dire : car, malgré des efforts pour sauvegarder quelque chose en face des critiques entreprenants, au fond ils lachent tout, puisqu'en définitive ils abandonnent l'homme à sa propre expérience subjective et au prétendu témoignage du Saint-Esprit. Aussi leur position est-elle précaire. La science théologique manque de tout fondement dogmatique et ne se trouve plus réduite qu'à des recherches critiques, historiques, exégétiques ; elle n'est plus qu'un système de propositions qui expose l'expérience religieuse actuelle de telle ou telle personnalité, système forcément variable comme l'expérience elle-même, fait d'incertitude et d'instabilité.

Aussi les *orthodoxes* ont-ils beau jeu contre l'attitude d'équilibre instable des conservateurs. Et, en présence de l'audace des critiques, ils ne peuvent que récriminer, se plaindre et se lamenter. Les seuls logiques, pourtant, ce sont les critiques : ils tirent chaque jour davantage, et rigoureusement, les conséquences du principe protestant. C'est donc contre le principe lui-même qu'il faudrait s'en prendre. Et à s'en tenir à ce principe faux, la logique, encore une fois, n'est pas du côté des orthodoxes. Aussi professeurs et pasteurs prennent-ils l'attitude scandalisée des orthodoxes comme une preuve de peu de foi ou plutôt comme un signe du peu d'intelligence qu'ils ont du principe protestant, qui est la liberté des enfants de Dieu. Une belle liberté, comme on voit, puisqu'elle est essentiellement destructrice.

1. Dès la fin du XVI[e] siècle, Whitaker, dans sa *Disputatio*, Cambridge, 1588, et son *Pro authoritate*, Cambridge, 1594, soutient que c'est au seul témoignage interne du Saint-Esprit qu'on doit de reconnaître l'origine divine de l'Ecriture et non à celui de l'Eglise.

tôt (1) la tradition est rompue ; on commence par abandonner l'inspiration verbale sans toutefois entraîner encore l'opinion. Ce n'est que vers le milieu du XIX[e] siècle qu'on attaque le concept primitif de l'inspiration comme une théorie sans fondement, attendu que l'Ecriture n'est exempte ni de défauts, ni d'erreurs (2). Et naguère M. W. Sanday a essayé de concilier les deux concepts de l'inspiration, le concept traditionnel et le nouveau concept de la critique (3). Actuellement, à part quelques anglicans,

1. Par exemple, grâce à Witby ; cf. Manning, *The temporal Mission of the Holy Ghost,* Londres, 1866, p. 131 sq. — 2. L'incident Wilson et Williams montre les progrès du rationalisme biblique. Ces deux docteurs furent condamnés par le tribunal ecclésiastique, *The Court of Arches,* en 1862 ; sur appel au Conseil privé, *The privey Council,* leur opinion fut jugée non contraire à la doctrine de l'Eglise anglicane. En 1889, Gore, dans sa *Lux mundi,* rejette l'inspiration réelle et n'admet que l'inspiration personnelle. — 3. D'après le concept traditionnel, toute sentence de l'Ecriture est parole de Dieu et vérité infaillible ; mais la méthode critique demande aux livres eux-mêmes le mode et le degré de leur inspiration. Les prophètes, organes de la religion vraie et pure et conscients de leur mission surnaturelle, montrent très bien en quoi consiste l'inspiration ; les psalmistes et les auteurs des livres sapientiaux marchent près des prophètes ; mais les autres ? La pureté et l'intensité du sentiment religieux diffèrent. Il y a comme une échelle dans l'inspiration : au sommet, les prophéties et beaucoup de psaumes ; au milieu, l'Ecclésiastique par exemple ; et en bas, Esther ; c'est-à-dire des livres pleinement inspirés, ou semi-inspirés, ou a peine inspirés. Quant aux livres historiques, ils sont à juger comme tout autre livre d'histoire. L'Ecriture n'est pas absolument parfaite. Donc pas d'inspiration verbale, rien que l'inspiration personnelle. L'Ecriture n'est pas simplement la parole de Dieu, elle est la parole de Dieu exprimée par la parole humaine. Même dans chaque livre, les degrés d'inspiration diffèrent, car tantôt c'est l'élément divin qui prédomine, et tantôt c'est l'élément humain. L'inerrance absolue n'appartient à aucune partie de l'Ecriture : mais à chaque partie il faut attribuer l'autorité qui lui convient, en tant qu'elle est utile

dont le nombre va sans cesse diminuant de jour en jour, la plupart ne se préoccupent plus guère de la question et s'abandonnent totalement au mouvement rationaliste.

6. *Le rationalisme biblique en France.* — Sur cette question de l'inspiration, le calvinisme, en France, a suivi les mêmes phases que le luthéranisme. Du principe de Calvin que l'Ecriture est l'unique et suffisante règle de la doctrine religieuse, les calvinistes sont passés peu à peu à une théorie très étroite de l'inspiration, puis, par réaction, à la négation de toute vraie inspiration (1). Aux débuts, on exagéra la doctrine de Calvin et l'idée d'inspipiration jusqu'à réduire les écrivains sacrés au simple rôle de secrétaires ou de scribes. Puis, on mitigea ce qu'une telle théorie avait d'excessif ; finalement, quelques-uns la rejetèrent dès le XVII[e] siècle. Au XVIII[e], grâce à l'influence du rationalisme allemand, l'abandon de l'idée calviniste fut général. Au XIX[e], on tomba en plein latitudinarisme, malgré quelques tentatives de réaction (2), qui restèrent vaines. La faillite était faite : on ne remonte pas, en effet, un tel courant quand tous les principes internes mis en avant le précipitent et quand il est du reste la conséquence naturelle et logique du principe posé dès la première heure (3).

au salut ; le reste regarde la critique. *Inspiration,* Londres, 1901.

1. C'est ce qu'a décrit le protestant Rabaud, dans son *Histoire de la doctrine de l'inspiration*, Paris, 1883. — 2. C'est L. Gaussen qui essaya de sonner le réveil, dans sa *Théopneustie ou pleine inspiration des Ecritures*. Paris, 1840. — 3. A. Monod regardait l'Ecriture beaucoup moins comme une règle de foi et de doctrine que comme une règle de vie et de mœurs. Dieu parle en elle par des hommes à des hommes ; et partout elle porte la trace de l'infirmité et de l'ignorance humaines ; toutefois, elle reste le livre unique pour sanctifier

Inutilement E. de Pressensé a essayé de trouver un moyen terme de conciliation entre la vieille orthodoxie et le rationalisme récent. Les efforts de la faculté de théologie protestante de Montauban sont impuissants à arrêter le mouvement rationaliste de la *Revue de Strasbourg* et de la faculté de Paris. Le nombre des orthodoxes conservateurs diminue, celui des critiques indépendants augmente ; les calvinistes libéraux ont rejoint les critiques allemands. MM. Ménégoz et Sabatier pensent et parlent, à quelques nuances près, comme M. Harnack. Plus d'autorité spirituelle : la foi l'exclut ; accepter celle du Pape ou celle de l'Ecriture serait judaïser ; la révélation n'est que la communication intime entre Dieu et l'homme, qui fait que Dieu est vu et senti par l'homme ; l'Ecriture n'est qu'une œuvre humaine (1).

l'homme ; *Adieux à ses amis et à l'Eglise*, Paris, 1855, 1859. Tandis que A. Monod restreignait l'inspiration par des motifs tirés du piétisme, Coquerel la restreignit par rationalisme ; *Le christianisme expérimental*, Paris, 1866. E. Schérer, *La critique et la foi*, Paris, 1850, expliquait pourquoi il avait quitté Genève et le professorat en face des principes rigides sur l'autorité de la Bible que rien, disait-il, ne justifiait dans le calvinisme. Contre E. Schérer, de Gasparin reprit la thèse de Gaussen, *La Bible, Les écoles du doute et les écoles de la foi*, Genève, 1850. Il formule ainsi sa pensée : Nier ou limiter l'inspiration, c'est ruiner toute l'autorité de l'Ecriture, c'est ruiner la religion elle-même. Donc, sans pleine théopneustie, pas de salut.

1. D'après Rabaud, *Hist. de la doctrine de l'inspiration*, p. 340-341, « l'inspiration est un phénomène moral. Toute parole qui élève et purifie, tout exemple qui réveille en nous les germes endormis de la spiritualité, toute impression qui ranime le sentiment de notre grandeur native et de notre dignité originelle, toute voix éclatante ou intime qui nous secoue par le frisson divin lui servent de canal et d'organe. » — D'après Pécaut, *Le Christ et la conscience*, p. 87, « l'action de Dieu ne s'est pas exercée sur l'esprit des auteurs sacrés en dehors des lois naturelles, ni autrement qu'elle ne s'exerce en tout

2° Chez les catholiques. — 1. A l'époque du concile de Trente, les catholiques, d'accord avec l'enseignement traditionnel, étaient unanimes à admettre le fait de l'inspiration et de l'origine divine de l'Ecriture. Ils chantaient, à la messe, le *Qui locutus est per Prophetas* du symbole de Constantinople ; ils connaissaient la profession de foi imposée par le IV[e] concile de Carthage, puis par toute l'Eglise, aux évêques nouvellement promus, que « le même Dieu et Seigneur tout-puissant est l'unique auteur du Nouveau et de l'Ancien Testament, de la Loi et des Prophètes et des Apôtres ; » ils avaient appris du concile de Florence que la raison de l'origine divine des saints Livres, c'est l'inspiration des écrivains sacrés, auteurs secondaires de la Bible. Sans définir formellement l'inspiration, que les protestants d'alors ne niaient pas, le concile de Trente avait déclaré nommément quels étaient les livres inspirés. Mais bien des questions se posaient encore ; bien des problèmes allaient être agités ; ni la nature intime, ni l'extention exacte de l'inspiration n'avaient été déterminées d'une manière précise. De là, parmi les catholiques, une double tendance dans l'interprétation des décrets du concile : les uns les expliquaient d'une façon rigide, les autres largement.

Melchior Cano admet la complète inerrance de l'Ecriture, mais il ne détermine pas distinctement

homme. Leur supériorité religieuse a la même cause que la supériorité du poète, de l'orateur, du philosophe, de l'homme de génie. » — D'après Sabatier, *Esquisse*, p. 100, « l'inspiration religieuse n'est pas psychologiquement différente de l'inspiration poétique. Elle offre sans doute le même mystère, mais n'implique pas plus le miracle... La raison intérieure de cette inspiration ne se trouve pas ailleurs que dans la piété commune à tous les hommes religieux ; elle n'en diffère point par nature, mais seulement par l'intensité et l'énergie. »

les éléments constitutifs de l'inspiration. Banes se prononce pour l'inspiration verbale, sans condamner cependant ceux qui ne l'acceptent pas ; et quant à la nature de l'inspiration, il l'explique d'après le système thomiste de la prédétermination physique. C'est aussi l'explication de Billuart, qui regarde comme simplement plus probable l'inspiration verbale.

2. *Opinions contestables.* — D'après Lessius, « un livre écrit avec les seules ressources humaines, sans l'assistance du Saint-Esprit, devient Ecriture sainte, si le Saint-Esprit témoigne subséquemment qu'il ne s'y trouve rien de faux. » Cette proposition fut censurée par les facultés de théologie de Louvain et de Douai. Au concile du Vatican, Mgr Gasser, rapporteur de la députation de la foi, a fait observer que Lessius traitait une simple question de possibilité, et qu'il supposait une certaine motion divine, qui aurait porté l'écrivain à écrire, et une révélation subséquente que le livre profane ne renfermait pas d'erreur. En tout cas, un tel livre, ainsi garanti par le Saint-Esprit, aurait sans doute une autorité divine, mais il n'aurait pas Dieu pour auteur, il ne serait pas inspiré au sens propre du mot.

Bonfrère distinguait plusieurs modes d'inspiration ; la troisième, qu'il appelle l'*inspiration subséquente*, consistait dans l'approbation du Saint-Esprit en faveur d'un livre, composé sans une assistance divine spéciale ; et tel n'est pas le cas, dit-il, des livres actuels de la Bible. Ce n'est donc qu'une hypothèse, laquelle, du reste, pourrait bien donner à ce livre une autorité divine, mais ne ferait pas qu'il eût Dieu pour auteur, comme le requiert la notion d'inspiration (1).

1. *In totam Scrip. Sacr. præloquia*, c. VIII, s. VII, dans le Cours de Migne, t. I, col. 141.

3. *Opinions erronées.* — A côté de ces opinions contestables parce qu'elles ne rendent pas pleinement compte de l'inspiration, d'autres ont été émises qui sont erronées parce qu'elles ne vont à rien moins qu'à nier l'inspiration proprement dite. Sixte de Sienne (1) se préoccupe peu de l'opinion des Juifs sur l'inspiration des livres des Machabées, du moment que l'Eglise les a inscrits au canon. « Ils ne perdraient rien, dit-il, de la créance qui leur est due, quand même ils auraient été écrits par un auteur profane ; car cette créance leur est due, non à cause de l'auteur, mais à cause de l'autorité de l'Eglise catholique, et les choses que celle-ci a admises s'imposent comme vraies et indubitables, quel que soit l'auteur qui les a dites ; je n'oserais affirmer si c'est ici un auteur sacré ou un auteur profane. » Au XIXe siècle, Haneberg (2) a entendu l'inspiration subséquente, non plus comme une approbation du Saint-Esprit, mais comme la canonisation officielle par l'Eglise d'un livre profane. C'est confondre deux choses distinctes, l'inspiration et la canonicité. L'Eglise, en canonisant un livre, ne change pas sa nature ; elle ne saurait faire qu'un livre humain soit divin ; elle constate que tel livre est inspiré et l'introduit en conséquence dans le canon.

D'autre part, le fait seul, pour un livre, de renfermer la révélation sans mélange d'erreur ne suffit pas à le rendre « sacré et canonique. » A ce compte, nos catéchismes et nos recueils de définitions conciliaires seraient des livres inspirés. Telle est pourtant la conclusion qui se dégage de l'opinion de ceux qui réduisent l'inspiration à une

1. *Bibliotheca sancta*, Venise, 1566, l. VIII, hær 12, p. 1046-1047. — 2. *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. II, p. 469.

assistance négative du Saint-Esprit préservant l'écrivain de toute erreur. C'était la pensée de Jahn (1) qu'une telle assistance suffit pour assurer à un livre une autorité divine, et qu'on l'appelle improprement inspiration ; mais c'était assimiler à tort les Livres saints avec les définitions pontificales et conciliaires, qui sont infaillibles à cause de l'assistance divine, et méconnaître que l'inspiration implique un secours positif, dont la nature reste à déterminer. Cette détermination a été l'œuvre du concile du Vatican et du pape Léon XIII ; nous devons dire dans quelle mesure (2).

II. Nature de l'inspiration

1. Définition de l'inspiration. — Le concile du Vatican a défini l'inspiration des Livres saints : « Anathème à qui ne recevrait pas pour sacrés et canoniques les livres de la sainte Ecriture... ou nierait qu'ils sont divinement inspirés (3). » Cette définition n'a pas lieu de surprendre, quand on se rappelle le sentiment des juifs vis-à-vis de leurs Livres sacrés et la croyance traditionnelle de l'Eglise sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Pour les juifs, en effet, tout Livre sacré, quel qu'en fût l'objet, était traité de prophétique ; tout hagiographe était appelé prophète. Un propète était l'envoyé de Dieu pour communiquer des ordres divins au peuple d'Israël ; c'était donc un homme

1. *Introductio in libros V. T.*, 2e édit. 1814, pars 1a, § 19. — 2. Voir, au commencement de ce volume, comment Pie X, dans son Encyclique du huit septembre 1907, qualifie la théorie des « modernistes » sur l'origine et la nature des Livres saints, et sur la nature de l'inspiration. — 3. *Const. Dei Filius*, C. II, can. 4.

mû par Dieu pour parler au nom de Dieu ; il recevait dans sa volonté et son intelligence la motion surnaturelle qui le faisait un instrument vivant de Dieu. Et comme Dieu parlait par le prophète, ne pas écouter le prophète c'était se révolter contre Dieu. Sous l'influx divin, le prophète n'était pas nécessairement privé de l'usage de ses sens, encore moins de celui de sa raison. Il savait ce qu'il faisait, ce qu'il disait ; conscient de son infirmité, il l'alléguait parfois et cherchait à se soustraire à sa difficile mission ; il se plaignait même de l'inutilité de sa parole. Il ne parlait pas en son propre nom, mais il disait au nom de Dieu les paroles de Dieu. D'où l'on peut conclure que s'il écrivait, c'était de même au nom de Dieu. Dieu, du reste, lui en donnait parfois le commandement formel. Son livre portait la garantie divine ; il était tenu pour sacré.

Les auteurs du Nouveau Testament, nous l'avons vu, font appel à l'Ancien comme à la parole de Dieu : c'était là un argument sans réplique, pleinement autorisé, infaillible. Les Pères ne cessent d'insister sur le fait de l'inspiration des Livres saints qui leur assure une irréfragable autorité. Ils qualifient de divine la sainte Ecriture ; d'une manière générale, ils s'inquiètent peu du rédacteur humain des livres, du moment qu'ils estiment que Dieu en est l'auteur. Dieu est l'auteur de l'Ecriture, tout est là.

2. **Fausses notions condamnées.** — Le concile du Vatican n'a donc fait que définir une croyance depuis longtemps explicite. Mais, en même temps, il a déterminé dans une certaine mesure les conditions requises pour l'inspiration, et du même coup il a condamné quelques notions erronées de l'inspiration. Parlant, en effet, des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et rappellant le

décret du concile de Trente qui les concerne, il dit : « Ces livres, l'Eglise les tient pour sacrés et canoniques, non point parce que, après avoir été composés par le seul art de l'homme, ils ont été ensuite approuvés par l'autorité de l'Eglise, ni pour ce seul motif qu'ils renferment la révélation sans erreur, mais parce que, écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été confiés comme tels à l'Eglise elle-même (1). »

On le voit, le fait seul pour un livre d'être approuvé par l'Eglise, ou de contenir la révélation sans mélange d'erreur, ne constitue pas l'inspiration ; un livre inspiré doit avoir été écrit sous l'influence de l'Esprit-Saint ou avoir Dieu pour auteur ; il faut aussi qu'il ait été confié comme tel à l'Eglise. Il s'agit ici d'un fait d'ordre public, qui intéresse le genre humain, et sur l'existence duquel ne doit planer l'ombre d'aucun doute. Il ne suffit donc pas que Dieu ait inspiré les écrivains sacrés, qu'il soit l'auteur principal de leurs écrits, il faut encore qu'il l'ait manifesté par des preuves irrécusables et publiques, et qu'il ait placé cette inspiration parmi les vérités, dont l'Eglise a reçu le dépôt et qu'elle a été chargée de nous enseigner.

En conséquence, les opinions de Sixte de Sienne, de Haneberg et de Jahn sont condamnées par le concile comme des erreurs en matière d'inspiration biblique ; et il ne reste plus qu'à chercher ce qu'il faut entendre par ces mots : Dieu est l'auteur de l'Ecriture, car le concile ne l'a pas déterminé. Il y a tant de manières, en effet, d'interpréter cette expression, et d'autant plus délicates qu'il convient de sauvegarder en même temps et de qualifier le rôle de l'écrivain sacré.

1. *Const. Dei Filius*, c. II, § 3.

3. **Précisions de Léon XIII.** — Nous devons du moins à Léon XIII de précieuses indications à ce sujet. Il précise quelques points, relatifs à l'action de Dieu et à la coopération de l'homme, qui vont nous servir à élucider autant que possible la notion d'inspiration. Voici, en effet, comment il s'exprime dans la seconde partie de son encyclique *Providentissimus* : « On ne doit donc presque en rien se préoccuper de ce que l'Esprit-Saint ait pris des hommes comme des instruments pour écrire, comme si quelque opinion fausse pouvait être émise, non pas certes par le premier auteur, mais par les écrivains sacrés. En effet, lui-même les a, par sa vertu, excités à écrire, lui-même les a assistés tandis qu'ils écrivaient, de telle sorte qu'ils concevaient exactement, qu'ils voulaient rapporter fidèlement et qu'ils exprimaient avec une vérité infaillible tout ce qu'il leur ordonnait et seulement ce qu'il leur ordonnait d'écrire ; sans quoi il ne serait pas Lui-même l'auteur de toute l'Ecriture. »

4. **Question à résoudre.** — D'après l'étude historique du dogme de l'inspiration, il est permis de constater que dans les Livres saints, une part, la part prépondérante, appartient à Dieu, et qu'une part, la part secondaire, revient à l'homme ; que l'action de Dieu est à la fois une *motion* qui « pousse » l'écrivain sacré, une *illumination* qui « l'éclaire, » une *direction* et une *assistance* qui l'empêche d'errer, une *influence* qui le fait « parler » ou écrire ; que l'homme, comme un instrument sous les doigts d'un artiste, a prêté à Dieu un concours passif et actif, bien que secondaire et subordonné, pour écrire ; et que par suite l'Ecriture est, dans de différentes proportions, le résultat combiné et harmonieux de l'action de l'homme, son auteur

secondaire et instrumental. Mais, grâce aux précisions apportées par l'encyclique *Providentissimus*, on peut se faire, semble-t-il, une idée moins imparfaite encore de la nature de l'inspiration, en cherchant à expliquer la relation intime qui existe entre l'Esprit-Saint, auteur principal, et l'écrivain sacré, auteur secondaire, et en cherchant aussi à déterminer, dans la mesure du possible, la part de Dieu et celle de l'homme. La question à résoudre est des plus délicates et des plus difficiles.

1° L'action de Dieu dans l'inspiration

I. **Observations préliminaires.** — 1. *Ce que l'inspiration n'est pas* — L'inspiration biblique n'est pas la préservation de l'erreur ; l'assistance confère l'infaillibilité, elle ne constitue pas l'inspiration. Les papes et les conciles généraux sont infaillibles dans leurs définitions, à cause de l'assistance divine, ils ne sont pas par là même inspirés. — Ni l'approbation subséquente de Dieu ni celle de l'Eglise ne font qu'un livre soit d'origine divine ; l'approbation n'est pas l'inspiration. — L'inspiration personnelle, dont parlent à tout propos les protestants d'aujourd'hui, c'est-à-dire le mouvement religieux qui ferait ressembler l'écrivain sacré à un poète, à un artiste, et qui, partant d'une inspiration intime, inspire à son tour un mouvement religieux semblable chez le lecteur, cette inspiration personnelle n'a rien à voir avec l'inspiration biblique : un livre n'est pas inspiré, au sens biblique du mot, parce qu'il inspire, mais parce qu'il a Dieu pour auteur. Sans quoi les *Confessions* de saint Augustin et l'*Imitation* seraient des livres inspirés.

2. *Révélation et inspiration.* — D'une part, la révélation proprement dite n'appartient pas au con-

cept formel de l'inspiration ; et, d'autre part, tout ce qui est inspiré est révélé. Qu'entendre exactement par là ? Il importe de distinguer et de préciser.

La *révélation proprement dite* est la notification faite par Dieu à l'homme des vérités que l'homme ne connaît pas. Si Dieu communique une lumière surnaturelle à l'homme pour qu'il puisse se servir d'une manière déterminée de ce qu'il sait déjà, c'est une révélation au sens large, ou la *suggestion*. Quand Dieu meut un homme à proposer aux autres hommes, au nom et par l'autorité de Dieu, une doctrine, que cette doctrine lui soit révélée ou simplement suggérée, il y a *révélation publique*.

Or, il est certain que tous les écrivains sacrés n'ont pas reçu une révélation proprement dite, car il en est qui indiquent les sources où ils ont puisé. Même quand ils ont eu à écrire des choses révélées, il a pu se faire qu'ils aient rapporté des vérités révélées, déjà connues par ailleurs, comme le prouve l'exemple de saint Luc ; Jérémie et saint Jean, au contraire consignent par écrit ce qui leur a été révélé à eux-mêmes. C'est donc que la révélation proprement dite ne fait pas partie du concept formel de l'inspiration.

On comprend dès lors dans quel sens on peut dire que tout ce qui est inspiré est révélé ; la parole de Dieu, consignée par l'écrivain sacré, qu'elle soit pour l'écrivain lui-même une révélation ou une suggestion peu importe, devient une révélation pour ceux à qui elle s'adresse ; et c'est dans ce sens que tout ce qui est inspiré est révélé.

3. *L'inspiration n'est pas la révélation.* — L'auteur sacré peut consigner par écrit ce qu'il sait déjà, que cela ait été révélé par Dieu ou qu'il l'ait acquis par ses moyens naturels, mais dans tous les cas la connaissance de ce qu'il doit écrire a au moins une prio-

rité de raison sur l'inspiration. Si la révélation stricte constituait l'inspiration, l'hagiographe ne serait pas inspiré quand il écrit ce qu'il sait naturellement. Or, c'est toute l'Ecriture, avec toutes ses parties, qui est inspirée. C'est donc encore une fois que l'inspiration n'est pas la révélation.

Rien n'empêche qu'un écrivain soit inspiré pour écrire ce qu'il connaît déjà ou ce que d'autres ont connu et écrit par des moyens purement naturels ; il suffit que Dieu veuille utiliser ces connaissances pour le bien des autres et qu'il les fasse écrire en son nom pour les livrer à l'Eglise comme parole divine ; dans ce cas, la vérité qui jusque là n'était connue que *humano modo* devient objet de foi divine pour le lecteur.

Quant aux vérités surnaturelles et non connues de l'écrivain sacré, leur notification ou révélation doit précéder l'inspiration dans l'esprit de l'hagiographe. Par contre, l'inspiration elle-même n'est connue que par une révélation ; c'est à Dieu de révéler ce fait surnaturel, et c'est à l'Eglise de nous garantir que Dieu l'a vraiment révélé.

4. *L'inspiration est une grâce gratis data.* — Toute œuvre de Dieu *ad extra* est commune aux trois personnes divines (1) ; cependant, par appropriation, tout ce qui appartient à l'ordre de la grâce en général, et particulièrement l'inspiration, est attribué au Saint-Esprit. L'inspiration, requérant l'intermédiaire d'un agent intelligent et libre, rentre dans le genre du concours divin ; mais c'est un concours spécial, distinct de celui que Dieu accorde à toute créature pour agir naturellement, extraordinaire, surnaturel ; c'est une grâce destinée, non à sanctifier, mais à pousser celui qui la reçoit vers ce but

1. Voir t. II, p. 18.

très spécial, qui est la rédaction ou la composition d'un livre, voulu de Dieu dans l'intérêt surnaturel du genre humain ; c'est une grâce *gratis data*, efficace de sa nature, ne rendant pas seulement l'écrivain sacré apte à écrire, mais le déterminant sûrement à écrire librement, élevant ses facultés et son action à une collaboration divine pour lui faire écrire tout ce que Dieu veut et rien que ce que Dieu veut.

5. *Motion et assistance*. — La psychologie de l'inspiration est en germe dans l'encyclique *Providentissimus*. Dieu, dit Léon XIII, par sa vertu surnaturelle, a excité les auteurs sacrés à écrire ; il les a assistés pendant qu'ils écrivaient, de sorte qu'ils ont conçu exactement, qu'ils ont voulu rapporter fidèlement et qu'ils ont exprimé avec une vérité infaillible tout ce qu'il leur ordonnait et seulement ce qu'il leur ordonnait d'écrire. Motion prévenante, assistance continue, voilà ce que le pape requiert pour que Dieu soit vraiment l'auteur de l'Ecriture. De son côté, le cardinal Manning formulait ainsi sa pensée : « L'inspiration comprend les trois opérations suivantes du Saint-Esprit sur l'écrivain sacré : l'inspiration qui le porte à écrire les vérités que Dieu veut nous faire connaître ; la suggestion des choses qui doivent être écrites, soit en lui révélant celles qu'il ignore, soit en lui présentant ou lui indiquant celles qu'il connaît déjà ; l'assistance qui la préserve de toute erreur et lui fait rapporter exactement tout ce dont le Saint-Esprit veut nous instruire (1). » Avec ces données, essayons de dire comment l'action de Dieu agit sur l'homme pour la composition d'un livre inspiré.

1. *Temporal mission of the Holy Ghost*, trad. fraç., Paris, 1867, p. 151.

II. Influence de l'inspiration sur l'intelligence. — 1. Le Saint-Esprit, ayant choisi pour faire composer tel livre sacré des instruments intelligents, agit nécessairement *sur* leur intelligence, *avec* et *par* elle. Mais comment? Evidemment par révélation, dans le cas où l'écrivain sacré ignore totalement ce qu'il a à écrire. Mais dans le cas où il connaît de science naturelle et acquise ce que Dieu entend faire entrer dans le Livre sacré? Ici, la révélation est inutile, l'auteur est en possession des vérités qu'il doit écrire. Mais quelle est alors l'action exigée de la part du Saint-Esprit pour que ces vérités soient consignées dans le livre inspiré par sa volonté et soient sa propre pensée? Les théologiens l'expliquent diversement. Jadis, les uns réclamaient une révélation indirecte ou une suggestion; d'autres se contentaient d'une direction ou assistance spéciale et positive dans le choix des matériaux et leur mise en œuvre; d'autres, d'une simple assistance négative, préservant de toute erreur dans l'exposé fidèle des faits connus et dans la rédaction de leurs récits (1). Aujourd'hui, il n'y a plus que deux sentiments en présence.

2. D'après les uns (2), pour ce qui est naturellement connaissable ou connu par l'expérience, la raison, la tradition et l'histoire, l'action divine sur l'intelligence est une simple direction qui aide à choisir, suggère s'il le faut, mais laisse à l'écrivain la disposition des faits et des pensées, ainsi que la mise en scène et le langage des personnages. L'écri-

1. Cf. Dausch, *Die Schriftinspiration*, p. 146-174. — 2. Pesch, *Praelect, theolog.*, Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 324; Lévesque, *Essai sur la nature de l'inspiration*, dans la *Revue des Facultés cath. de l'Ouest*, décembre 1895, p. 208-211; Calmes, *Qu'est-ce que l'Ecriture sainte?* Paris, 1889, p. 33-41; *Revue biblique*, t. IV, 1895, p. 421-422; t. VI, 1887, p. 324-326.

vain est en quelque sorte prêt ; l'Esprit-Saint n'a qu'à le mettre en branle dans le sens qu'il veut. L'écrivain travaille alors comme s'il était laissé à ses propres forces ; il conçoit, il ordonne, il élabore son ouvrage, et, grâce à la direction divine, il réalise précisément ce que Dieu a voulu. L'action inspiratrice s'exerce sur l'intelligence ; mais, au lieu de précéder la motion à écrire, elle en est plutôt le résultat, elle ne fait pas que l'auteur inspiré connaisse mieux qu'avant ce qu'il doit écrire, mais elle fait qu'il connaît mieux l'opportunité de l'écrire. Une telle manière de voir répond-elle bien à la condition signalée par Léon XIII, *ut recte mente conciperent?* Nous ne le pensons pas (1).

3. D'après d'autres (2), l'action divine sur l'intelligence serait une *illumination*, par laquelle le Saint-Esprit présente à l'esprit de l'écrivain, comme sous un jour nouveau et avec certitude divine les vérités déjà connues de lui. Cette lumière, inondant l'esprit, réveille ses souvenirs, les met en relief et désigne à son attention et à son choix ceux que Dieu veut faire siens et introduire dans la trame du livre. A cette clarté divine, l'auteur humain s'ingénie et travaille : il consulte des sources, recueille des documents, résume des ouvrages, fait œuvre d'écrivain par son choix intelligent et par un vif sentiment de l'opportunité de son choix. Et de la sorte, c'est bien un livre qu'il nous donne, mais c'est aussi et surtout le livre de Dieu, puisque c'est à Dieu qu'il doit l'idée du livre et le choix des pensées

1. Cf. Chauvin, *Encore l'inspiration biblique*, dans *La Science catholique*, mars 1900, p. 301-314 ; Mangenot, art. *Inspiration*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 904. — 2. Cf. Schmid, *De inspirationis Bibl. vi*, p. 64-89 ; Chauvin, *L'inspiration*, p. 33-46 ; Lagrange, *L'inspiration*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 206-214, 488-493, 499-505 ; Mangenot, *loc. cit.*, col. 903.

qui le composent, grâce à l'action illuminatrice de l'inspiration (1). C'est ainsi, croyons-nous, que s'explique ce que disent saint Luc et l'auteur du second livre des Machabées. De son propre aveu, saint Luc a puisé ce qu'il raconte dans ce qu'il a appris par ouï-dire ; il s'est déterminé lui-même à écrire ; il a tout disposé et ordonné, d'après sa manière de voir personnelle (2) L'historien des Machabées s'est décidé lui-même à prendre la plume, il s'en est rapporté à des sources profanes, il a fait œuvre de critique sur les livres de Jason (3). Et pourtant, les deux auteurs ont été inspirés l'un et l'autre ; l'ins-

1. « S'il s'agit de l'action de Dieu sur l'intelligence par l'inspiration, dans ce premier stade de la composition, elle consiste à élever l'esprit de l'écrivain sacré de manière à ce qu'il juge avec certitude de la vérité divine des objets présentés à son esprit : rien de moins quant à la certitude, rien de plus quant à la manière dont les objets lui sont d'abord connus. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre, ni que Dieu ait révélé, fourni, suggéré une seule idée, ni que l'écrivain sacré sache que c'est lui qui parle et donne à l'objet une certitude divine. Mais, d'autre part, cette certitude divine existe dans son jugement, et tout ce qu'il affirmera en vertu de cette lumière prendra son infaillibilité dans la vérité divine elle-même ; c'est Dieu qui est la cause du jugement certainement vrai ; c'est donc lui qui l'a prononcé, c'est lui qui parle et qui enseigne... L'inspiration, telle que saint Thomas l'entend, est incompatible avec l'erreur. Si Dieu agit sur l'esprit, et si cette action n'est pas une révélation, ni même nécessairement une suggestion de choses connues, ce doit donc être du moins une lumière pour mieux connaître ; le jugement étant l'acte propre de la connaissance, cette lumière doit faire produire un jugement vrai ; cette vérité, venant de Dieu, participe à la certitude divine, constitue un enseignement divin pour celui qui la reçoit et pour celui auquel elle est transmise ; un enseignement divin est incompatible avec l'erreur, puisque Dieu ne peut ni se tromper, ni nous tromper. Toutes ces propositions s'enchaînent sans effort. » Lagrange, *L'inspiration*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 210. — 2. *Luc.*, I, I, 3. — 3. II *Mach.*, II, 24, 27 ; XV, 39.

piration ne leur a rien appris, mais son action illuminatrice a spécialement éclairé l'objet de leur science et fortifié leur esprit, au point que ce qu'ils ont écrit est bien ce que Dieu a voulu qu'ils écrivissent.

III. Influence de l'inspiration sur la volonté. — 1. L'inspiration est avant tout une motion sur la volonté de l'écrivain pour le déterminer à écrire ; c'est une motion antécédente et prévenante. Dieu en prend l'initiative, il touche, saisit, pénètre, surélève et détermine infailliblement la volonté de celui qu'il a choisi pour collaborateur en vue de l'acte divin à produire ; tantôt par un ordre positif et formel, le plus souvent par une invitation secrète mais efficace, toujours avec plein succès. Et pour que les saints de Dieu aient parlé, selon l'expression catégorique de saint Pierre, sous l'*impulsion* du Saint-Esprit, une simple motion morale n'aurait pas suffi ; il y fallait une motion physique, « une de ces touches irrésistibles et mystérieuses, par lesquelles l'Esprit-Saint change à son gré, remue, transforme les volontés humaines (1). »

2. Que l'ordre ait été formellement exprimé, comme nous le savons pour certains cas, de l'aveu même des auteurs inspirés, ou qu'il ait été plus ou moins exprès et simplement intérieur, peu importe; l'écrivain sacré n'a pu s'y soustraire et y a librement répondu. Il n'est pas nécessaire du reste que l'hagiographe ait eu conscience de l'influence exercée par le Saint-Esprit sur sa volonté, puisque cette influence peut agir sans que celui qui la reçoit s'en rende compte, et sans qu'elle soit, bien que mystérieuse, efficacement triomphante. Il se peut même

1. Chauvin, *L'inspiration*, p. 29.

que l'écrivain s'en taise, mais ce n'est pas une preuve qu'il ne s'en soit pas rendu compte, et il nous est interdit de dire que cette conscience lui ait fait défaut.

3. D'après le Souverain Pontife, cette motion divine produit sur l'écrivain sacré la volonté d'écrire fidèlement ce que Dieu lui a commandé d'écrire. Le motif déterminant de sa résolution doit donc être l'ordre divin perçu de quelque manière ; mais ce motif n'est pas exclusif ; il peut en exister d'autres, extérieurs et naturels en soi, quoique surnaturellement ordonnés de Dieu. Ainsi saint Luc a écrit par amitié pour Théophile ; saint Paul, pour répondre aux questions qu'on lui posait ou aux nécessités des églises ; saint Marc, au dire de Clément d'Alexandrie (1), pour satisfaire la piété des Romains. Ces motifs ne les ont pas empêchés d'être poussés par Dieu, et ont pu être eux-mêmes voulus de Dieu.

4. Comment expliquer dès lors que les écrivains sacrés soient restés libres sous l'action de Dieu ? C'est toujours la question du concours de la grâce et de la liberté ; et à défaut d'une explication meilleure de ce mystère, il faut toujours en revenir à celle de saint Thomas. La créature libre est mue, déterminée par Dieu, selon sa nature propre, et donc librement. L'inspiration n'est pas plus incompatible que toute autre grâce efficace avec l'usage de la liberté. On pourrait même dire que l'action libre de l'homme, sous la motion efficace de l'inspiration, n'en est que plus libre en devenant divine. Toujours est-il qu'éclairé dans son intelligence, mû dans sa volonté, l'écrivain inspiré réalise la volonté divine, tout en gardant sa nature propre. Ce qu'il nous transmet, c'est bien l'œuvre de Dieu ; mais c'est

1. Dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 14 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 551.

aussi, comme le dit le P. Lagrange, sa chair et son sang, le produit de ses réflexions et de ses veilles, de ses informations et de ses labeurs, c'est l'éclosion de son esprit et de son cœur ; c'est d'autant plus lui que son intelligence était élevée et agrandie, et sa volonté guidée par l'Esprit-Saint (1).

IV. Influence sur la rédaction ou assistance continue. — 1. L'écrivain sacré, par une motion prévenante et efficace, est poussé à écrire ; par une illumination de l'intelligence qui pénètre aussi l'imagination, il voit ce qu'il doit écrire : l'idée et le cadre du livre sont là devant lui ; il ne reste plus qu'à traduire l'idée, qu'à remplir le cadre. Mais pendant ce travail de composition et de rédaction, l'Esprit-Saint ne l'abandonnera pas ; car il faut qu'il conçoive exactement, qu'il veuille rapporter fidèlement et qu'il exprime avec une vérité infaillible tout ce que le Saint-Esprit lui prescrit d'écrire et rien que cela. Donc point de négligences ou de distractions qui altèreraient sa pensée ou trahiraient sa volonté ; point d'infidélité à la motion et à l'illumination reçues ; point de défaut ou d'inexactitude dans les formules ou dans la rédaction. Il est faillible, mais l'Esprit-Saint veille et l'assiste pour empêcher l'erreur de se glisser sous sa plume. L'assistance divine garantit l'exécution de l'œuvre ; négative ou positive, elle écarte l'erreur et tout ce qui serait de nature à altérer la pensée divine, tout en se prêtant à l'état d'âme, au caractère, au tempérament, aux qualités du rédacteur et aux circonstances parmi lesquelles il écrit ; toujours là, chaque fois que l'écrivain inspiré se consacre à sa tâche, et jusqu'au moment où il a complètement achevé son livre.

1. *L'inspiration, loc. cit.*, p. 218.

2. Une telle assistance ressemble, si l'on veut, à celle qui est assurée aux papes et aux conciles dans les définitions dogmatiques, elle est de même nature, mais en diffère. Car, pour les papes et les conciles, l'assistance est purement négative et ne fait que préserver de l'erreur ; elle ne s'applique exclusivement qu'à la définition proprement dite ; pour l'écrivain sacré, au contraire, elle fait partie de l'inspiration ; elle s'étend d'un bout à l'autre du livre, ce qui implique une inerrance complète. Papes et conciles ne sont infaillibles qu'en vertu de l'assistance promise et dans des conditions déterminées ; ils ne sont pas inspirés. Les auteurs sacrés, au contraire, ne sont assistés dans la composition de leurs livres, et par suite infaillibles, que parce qu'ils sont inspirés, et ils sont inspirés précisément pour écrire leurs livres.

2° La part de l'homme dans l'inspiration

1. **Ce que l'écrivain inspiré n'est pas.** — Pour être inspiré, l'écrivain sacré n'en reste pas moins un homme, et n'en conserve pas moins sa personnalité distincte, sa nature et son activité propres. L'inspiration ne supprime rien de ce qu'il a, de ce qu'il est. Elle le respecte, le traite comme un instrument animé, intelligent et libre, capable de vouloir et d'agir, de concevoir et de juger, de travailler et d'écrire avec ses ressources naturelles. Elle ne le réduit pas au rôle d'un simple scribe, à l'action purement mécanique d'un copiste, à la condition d'un canal de transmission, pas même au rôle d'un secrétaire rédacteur sans la moindre initiative, et qui n'a pour fonctions que de recevoir des indications et des ordres et de traduire ainsi la pensée exclusive de son maître. L'Ecriture elle-même nous montre,

en effet, que tel n'a pas été le cas de saint Luc, quand il a composé son Evangile, ni celui de l'auteur du second livre des Machabées. Ces deux auteurs, manifestement, ont fait une œuvre très personnelle et qui n'a pas été sans leur coûter beaucoup d'efforts. Est-ce à dire, par analogie, qu'il en a été de même de tous les écrivains inspirés ? Ceux-ci, sans aucun doute, ne nous ont pas fait part du labeur personnel qu'ils ont apporté dans la rédaction de leurs livres ; quelques-uns même ont semblé signifier qu'ils n'étaient, au service du Saint-Esprit, que des échos fidèles, des « scribes, » des « plumes. » Mais il convient de ne pas trop presser le sens de ces expressions, et on doit s'interdire de n'y voir qu'une action exclusivement mécanique. Le Saint-Esprit aurait pu utiliser ainsi des instruments humains, mais il ne l'a pas fait ; il les a traités comme des êtres intelligents et libres ; et en les appelant à l'honneur d'une collaboration divine, il les a pris pour ce qu'ils étaient. Et de même que la confidence de saint Luc et de l'auteur du second livre des Machabées ne nous autorise pas à exclure l'intervention surnaturelle de Dieu, qui en fait des auteurs inspirés, de même les expressions de quelques autres écrivains sacrés nous interdisent de conclure qu'ils n'ont apporté dans leur collaboration à l'œuvre divine qu'un concours purement mécanique. N'oublions pas, en effet, que, selon l'expression significative du concile du Vatican, reprise par Léon XIII, les livres saints ont été, non pas *scripti*, mais *conscripti*. *Scripti* est un terme qui pourrait s'entendre soit de l'action d'un scribe, qui écrit sous la dictée, soit de celle d'un secrétaire rédacteur qui exprime avec une certaine liberté les pensées qu'on lui indique. *Conscripti*, au contraire, ne peut signifier autre chose ici, sinon que les Livres saints ont

été composés, par les écrivains sacrés, sous l'inspiration du Saint-Esprit. Quelle est donc la part réelle qui revient à l'auteur inspiré ?

2. **Part des écrivains sacrés dans la composition des Livres saints.** — Pas plus que la grâce ne détruit la nature, mais au contraire l'élève et la perfectionne, le charisme de l'inspiration ne supprime la personnalité de l'écrivain, mais au contraire élève et perfectionne ses facultés natives. L'écrivain est pris par Dieu avec tout ce qu'il est, avec tout ce qu'il a ; Dieu le destine à écrire un livre sacré, sans détruire ou paralyser en rien sa nature ; il la parfait plutôt par là même qu'il l'utilise. Sous la motion divine, l'écrivain sacré pense, médite, combine, prend la plume, trace son cadre, écrit, tout comme s'il était livré à ses seules forces, à son initiative personnelle et privée. Son activité d'auteur n'est ni absorbée, ni anéantie ; elle se déploie librement ; elle s'exerce d'après la loi commune. Ses facultés conservent leur vitalité, leur énergie propres ; elles agissent, chacune dans sa sphère, conformément à leur nature. L'œuvre dès lors ne pourra que porter l'empreinte caractéristique de l'écrivain ; elle sera de lui, du commencement à la fin, du premier au dernier mot ; elle sera sienne, qu'il la signe ou non. Mais, en même temps, grâce à l'inspiration, elle sera de Dieu, elle sera divine.

Dans le phénomène complexe de l'inspiration, il y a d'abord la *motion* divine qui pousse à écrire : l'écrivain sacré s'y prête en toute liberté, car il pourrait s'y soustraire, bien qu'en fait il lui obéisse. Il y a l'*illumination* qui éclaire et met en relief saisissant ce qui devra être consigné par écrit, et qui en même temps pénètre et fortifie l'intelligence,

de manière à lui faire prononcer un jugement en connaissance de cause : l'écrivain sacré, sous cette influence illuminatrice, voit mieux, distingue plus nettement, pénètre plus à fond et saisit avec plus d'à propos ce qu'il convient de faire entrer dans la trame du livre dont il a déjà conçu le projet. Il y a enfin l'*assistance* divine durant le cours de la rédaction et de la composition. Cette multiple intervention divine, due à l'inspiration, fait que l'écrivain sacré, comme dit Léon XIII, conçoit exactement, veut rapporter fidèlement et exprime avec une vérité infaillible tout ce que Dieu lui ordonne et seulement ce qu'il lui ordonne d'écrire.

Mû ou poussé à écrire, assisté pour écrire, et ainsi sous l'action inspiratrice du Saint-Esprit, que fait donc l'écrivain sacré ? Il travaille personnellement : consultation des sources, dépouillement des documents, rassemblement des matériaux, classement des notes, disposition des matières, il tire de son fond ou puise ailleurs ; et peu à peu, sous l'effort de la réflexion, il conçoit mentalement son livre, il le formule dans son esprit, et cela d'autant mieux qu'il est sous l'action prévenante et illuminatrice du Saint-Esprit. Tout ce labeur procède de lui ; mais, parce qu'il est par ailleurs tout pénétré de lumière surnaturelle, il aboutit infailliblement à l'humaine conception des pensées divines ; sa propre pensée se trouve être exactement celle de Dieu, celle que le Saint-Esprit veut lui faire écrire.

Il n'a plus qu'à la formuler extérieurement, qu'à la consigner par écrit. Nouveau travail, labeur de rédaction, tout à la fois personnel et divin comme le précédent. Garanti contre l'erreur par l'assistance du Saint-Esprit, l'écrivain sacré exprime sa pensée qui est celle de Dieu. Le choix des mots d'après leurs convenances, leur combinaison d'après les lois

de la grammaire et de la syntaxe, les formules et le style, tant qu'ils ne trahissent pas la pensée voulue par Dieu et devenue la sienne, sont laissés, pourrait-on dire, à sa propre initiative ; mais, pourtant, il n'est pas seul, Dieu est toujours là avec l'inspiration. L'auteur sacré écrira donc, comme s'il était livré à lui-même, comme on écrit à son époque, de manière à se faire comprendre de ses lecteurs ; et dans cette expression écrite de sa pensée, dans le livre sorti de sa plume, ce sera bien lui, personnellement, avec sa culture intellectuelle, son talent distinctif, son cachet caractéristique, qu'on lira ; mais ce sera en même temps Dieu lui-même, Dieu qui l'a inspiré.

3. **Ce qu'est le Livre sacré.** — De cette manière, le Livre inspiré a pour auteur à la fois Dieu et l'homme ; Dieu en est l'auteur principal, l'homme l'auteur instrumental. C'est la formule même de saint Thomas d'Aquin (1), comme aussi l'application féconde et lumineuse de la notion qu'il donne de la cause principale et de la cause instrumentale. « La cause efficiente, dit-il, se divise en cause principale et cause instrumentale. La cause principale est celle qui opère par la vertu de sa forme à laquelle s'est assimilé l'effet ; c'est ainsi que le feu, en vertu de sa chaleur, chauffe. La cause instrumentale, elle, n'agit pas par la vertu de sa forme, mais seulement par le *mouvement* dont la *meut* l'agent principal (2). » Or « l'instrument a deux actions : l'une, instrumentale, selon qu'il opère, non en sa vertu propre, mais en vertu de l'agent principal ; l'autre, propre, qui lui revient selon sa propre forme, tout comme il convient à la scie de

1. *Quodl.*, VII, a. 14, ad. 5. — 2. *Sum theol.*, III, q. LXII, a. 1.

scier, en raison de son acuité, et de faire un lit, en tant qu'elle est l'instrument de l'artisan (1). » De même dans l'inspiration. L'effet de l'inspiration est l'écriture d'un livre ; cette écriture revient à Dieu comme à son auteur principal qui a mu l'instrument choisi, ou l'auteur sacré, en l'excitant, l'illuminant et l'assistant, c'est-à-dire en l'inspirant ; cette écriture revient aussi à l'hagiographe comme à son auteur instrumental, parce que, sous la motion, l'illumination et l'assistance divine, c'est-à-dire sous l'action de l'inspiration, il a fait acte personnel de volonté et d'intelligence dans la conception, la disposition et l'ordonnance des matières, dans la composition et la rédaction du livre. Et ainsi, dans le livre écrit, tout est à Dieu, tout est de Dieu, mais par l'homme ; tout est à l'homme, tout est de l'homme, mais par Dieu ; totalement et intégralement, le livre est l'œuvre de Dieu ; totalement et intégralement, le livre est de l'auteur inspiré : de l'homme, comme de l'auteur instrumental; de Dieu, comme de l'auteur principal (2).

1. *Ibid.*, a. 1, ad 2. — 2. Cf. Pègues, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, 1895, p. 96-112. « La Bible, dit M. Loisy (*Etudes bibliques*, Paris, 1901, p. 35), contient un élément divin et un élément humain. Mais ces deux éléments se pénètrent l'un l'autre pour constituer une œuvre divino-humaine dans laquelle on ne saurait faire deux parts, celle de l'activité divine et celle de l'activité humaine. Ces deux activités ont agi *per modum unius,* comme disent les scolastiques. Le livre inspiré tout entier est tout à la fois l'œuvre de Dieu et l'œuvre de l'homme : de Dieu comme auteur principal, de l'homme comme auteur subordonné à Dieu. Dire que Dieu est l'auteur des idées; que l'homme est l'auteur des mots ; que Dieu est l'auteur du fond et l'homme l'auteur de la forme ; que Dieu est l'auteur des passages dogmatiques ou moraux et que l'homme est l'auteur des passages historiques ou simplement des *obiter dicta* : c'est, comme l'observe

1. Les auteurs des Livres saints : Dieu et l'homme. — « Avec les conciles nous cherchons la raison du caractère propre des Livres saints. Nous ne prenons pas pour point de départ la formule dogmatique : Dieu est l'auteur des divers saints ; mais nous devons tenir une notion de l'inspiration qui la renferme nécessairement. L'objet de l'inspiration étant de faire écrire des livres, Dieu choisit son instrument, le décide d'écrire, puis par une lumière surnaturelle il élève son intelligence de manière à causer en lui un jugement infaillible sur les objets proposés à sa connaissance, soit par suggestion, soit par voie naturelle, soit par révélation. Cette lumière divine lui fait connaître également son objet comme opportun à consigner dans son livre, et l'éclaire sur l'expression convenable de la vérité. Après le jugement pratique, la volonté est inclinée par Dieu d'une manière proportionnelle ; cependant elle se détermine librement à écrire ce que Dieu lui propose.

« En conséquence, Dieu est l'auteur du livre, parce qu'il a suscité un homme pour l'écrire, parce qu'il garantit la véracité de tout ce qu'il contient, non par une approbation postérieure, ni parce qu'il en révèle le contenu, mais parce qu'il cause, grâce au secours d'une lumière divine, le jugement de l'écrivain sacré. Il se peut qu'il n'ait pas fourni une seule idée, mais il a voulu tous les jugements. Il est encore l'auteur du livre, parce que l'écrivain sacré s'est décidé constamment, soit dans le choix de ses pensées, soit dans celui des termes, par l'opportunité objective que la lumière de Dieu répandait sur les pensées qui se présentaient à lui. Tout l'enseignement est garanti vrai, tout est voulu par Dieu et il n'y a rien autre.

« L'écrivain sacré est l'auteur instrumental du livre. Les idées sont les siennes, soit qu'il les possède depuis longtemps, soit qu'il les acquière au cours de son travail.

M. Dausch, pratiquer la vivisection. Dieu et l'homme sont, à des titres divers, les auteurs responsables de la Bible toute entière, idées et mots, fond et forme, vérités religieuses et données historiques, cosmologiques ou autres. »

Son travail est d'un ordre supérieur, mais rien ne dit qu'il soit plus facile. Il fait tout ce que fait un autre auteur, mais il le fait mieux. Les mots ne lui sont pas imposés de manière à gêner sa liberté, mais il en est de même des pensées. S'il emploie certaines pensées et certaines expressions, ce n'est pas pour obéir à un ordre directement perçu, c'est que pensées et expressions lui plaisent, et comme Dieu n'a pas conçu son livre sans y faire entrer la notion de son instrument, ce qu'il lui paraît opportun d'écrire sous la lumière divine n'est pas moins spontané que ce qu'il aurait choisi de lui-même sans ce secours spécial. De là le caractère profondément humain et individuel de l'Ecriture. Tout s'explique en reconnaissant la Toute-Puissance et l'infinie douceur du Saint-Esprit. » Lagrange, *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. v, p. 219-220.

2. La psychologie de l'inspiration. — « En tombant sur l'*intelligence* d'abord, la lumière inspiratrice se décomposa. Un premier rayon — si je puis m'exprimer ainsi — atteignit les concepts ou pensées, qui allaient devenir le *verbum Dei scriptum*, tandis qu'un second, pénétrant la puissance elle-même, la fortifiait et facilitait l'émission de son acte.

« Or, sous l'influence du *premier* rayon de lumière divine, trois phénomènes *purent* se produire : ou bien des concepts tout nouveaux furent introduits dans l'intellect de l'écrivain ; ou bien des concepts obscurs, oubliés, y redevinrent plus nets, plus définis ; ou enfin des concepts préexistants déjà furent simplement réunis et coordonnés. De fait et à tout prendre, l'homme inspiré reçut de l'Esprit-Saint l'ordre d'écrire soit des choses qu'il ignorait entièrement, ce cas fut assez rare ; soit des choses qu'il ne savait qu'imparfaitement, qu'il avait oubliées, totalement ou en partie ; soit des choses très connues de lui, et dont sa mémoire gardait encore un vivant souvenir.

« Dans la première hypothèse, le rayon de lumière introduisit le concept nouveau, ou mieux se transforma en la pensée elle-même, qui se présenta éclatante au

regard de l'esprit : « Omne quod manifestatur, dit saint Paul *(Eph.*, v, 13), lumen est. » C'était la révélation proprement dite. Il y eut alors ce que saint Thomas appelle *acceptio cognitorum (De verit.*, Q. XII, a. 7), et cette *acceptio cognitorum* fut évidemment *divina manifestatio ignoti.* Dieu parla directement à l'intellect humain et lui confia son *verbe*, sa pensée qui allait être transmise au dehors par l'écriture. Nous le répétons, ce cas de révélation divine venant *se mélanger* à l'inspiration fut assez rare.

« Dans la seconde hypothèse, — lorsqu'il s'agissait de rendre plus saisissables ou de réveiller des concepts endormis dans le sanctuaire de la mémoire intellectuelle, — le rayon illuminateur qui les touche, les mit en un jour plus complet et plus vif. Ce n'était plus la révélation stricte, la révélation totale, comme celle que suppose la première hypothèse ; néanmoins, il nous faut bien le reconnaître, cette illumination appartient encore au genre de la révélation.

« Enfin, s'agissait-il de réunir des concepts préexistants, de les coordonner entre eux, — telle est la troisième hypothèse, — le rayon illuminateur dut s'arrêter sur ceux que Dieu voulait faire siens, les désigner en quelque sorte à l'attention *actuelle* et au *choix* de l'écrivain inspiré. Ce n'était là ni une révélation, ni une suggestion ; c'était une simple *manifestation* ou *illumination.* Comme l'enseigne saint Thomas, les connaissances naturelles, les souvenirs personnels de l'auteur sacré se trouvèrent placés dans une clarté d'un ordre supérieur, sous le rayonnement de la lumière même de Dieu (IIª IIæ, Q. CLXXI, a. 3, ad 2).

« Est-ce tout? Non. Il ne suffisait pas que les concepts fussent illuminés dans l'intellect ; il fallait de plus que la faculté fût à son tour et en même temps pénétrée par la lumière inspiratrice *(De verit.*, Q. IX, a. 1 ; IIª IIæ, Q. CLXXI, a. 1, ad 4). Donc, sous l'influence de cette lumière d'en haut qui la pénétra, la fortifia, l'éclaira, l'intelligence de l'écrivain put émettre et consommer son acte d'intuition, de jugement, partant de connaissance ; c'est le *judicium de acceptis,* dont parle le docteur Angé-

lique *(De verit.,* Q. xii, a. 7). Ainsi aidée par l'Esprit-Saint dans son travail intime, la puissance perçut mieux la vérité en elle-même ; elle saisit plus clairement les attaches de cette vérité avec d'autres, et son opportunité à figurer au milieu d'elles dans le récit ou dans le contexte bibliques ; elle les combina toutes, les réunit, les groupa, comme Dieu le voulait et l'entendait. La composition fut vraiment toute entière l'œuvre de Dieu, et toute entière l'œuvre de l'homme : l'œuvre de Dieu, auteur principal ; l'œuvre de l'homme, auteur secondaire : « Effectus *totus* attribuitur instrumento, et principali agenti etiam *totus*...; sed *totus* ab utroque *secundum alium modum* (Cont. Gent., iii, c. 70). » C'est Dieu qui a pensé, jugé, enseigné *avec* et *par* l'auteur inspiré, instrument vivant, actif, raisonnable. Aussi la parole que celui-ci laissait tomber de sa plume n'était-elle plus la sienne, mais celle de Dieu. » Chauvin, *L'inspiration des divines Ecritures*, Paris, 1896, p. 35-39.



Leçon VIe

L'Ecriture Sainte

Etendue de l'inspiration. — I. *Inspiration plénière.* — II. *Inspiration verbale*

I. Inspiration plénière

Entre tant d'autres questions que soulève l'étude de la Bible, celle de l'étendue de l'inspiration et de l'inerrance qui en est la suite, est une des plus complexes (1). Il est de foi que l'Ecriture est inspirée ; mais dans quelle mesure ? Tous les livres de la Bible et toutes les parties de chacun de

1. BIBLIOGRAPHIE : Voici les ouvrages signalés au commencement de la leçon précédente ; plus particulièrement, sur la question de l'inspiration verbale, cf. : Pègues, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, 1895, p. 95-112 ; *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 563-567 ; 1897, t. VI, p. 76-79 ; Lévesque, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 425 ; dans la *Revue des Facultés de l'Ouest*, 5e année, p. 212 ; Lagrange, *L'inspiration des Livres saints*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. V, p. 199-220 ; Chauvin, *L'inspiration*, Paris, 1896 ; *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898 ; *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900 ; Zanecchia, *Divina inspiratio*, Rome, 1899 ; Dutouquet, *Psychologie de l'inspiration*, dans les *Etudes*, octobre 1900 ; Mangenot, *Inspiration*, dans le *Dict. de la Bible* ; Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, Turin, 1905 ; Pesch, *De inspiratione S. S.*, Fribourg-en-Brisgau, 1906.

ces livres participent au privilège de l'inspiration ; qu'entendre exactement par là ? Le moins qu'on puisse accorder, c'est que tous les passages relatifs à la doctrine et aux mœurs sont directement visés par le Saint-Esprit ; mais les autres ? En traitant de la canonicité, nous avons vu les hésitations qui se sont produites à propos de certains livres et de certains passages de quelques livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; nous avons vu également que la question de la canonicité était étroitement liée à celle de l'inspiration et en dépendait ; et nous savons comment elle a été tranchée par l'autorité souveraine de l'Eglise. Tous les livres de la Bible et toutes les parties de chacun de ces livres ont été reconnus comme canoniques, c'est donc que tous ces livres et toutes leurs parties sont regardés comme inspirés : telle est la doctrine de l'Eglise qui se dégage de l'enseignement des conciles de Florence et de Trente, notamment de celui du concile du Vatican. Néanmoins, à raison de difficultés d'ordre divers, que suscite en particulier la question de l'inerrance biblique, quelques esprits ont cru qu'il convenait de restreindre le domaine de l'inspiration pour mieux sauvegarder le dogme. En avaient-ils le droit ? C'est ce que nous allons examiner.

1° Opinions et erreurs touchant l'inspiration restreinte. — 1. Déjà, au XVI° siècle, Erasme avait essayé de restreindre l'inerrance de la Bible et par suite l'inspiration, en prétendant que les Evangélistes, laissés à eux-mêmes, avaient commis des erreurs de mémoire dans leurs citations de l'Ancien Testament.

2. Au XVII° siècle, Holden (1) accordait bien que

1. *Divinae fidei analysis*, Paris, 1652.

l'Ecriture est exempte d'erreur. « Mais, disait-il, dans les choses étrangères au but de l'écrivain, nous pensons que Dieu l'a assisté du secours qu'il donne à tous les autres auteurs pieux (1). » La véritable inspiration et l'assistance infaillible du Saint-Esprit ne portent que sur les matières de foi et de mœurs; là seulement, pensait-il, on est assuré de trouver l'enseignement divin. Cette manière de voir offrait un avantage précieux pour écarter toutes les objections que ne cessaient de faire naître contre la Bible le progrès des sciences naturelles et historiques. En distinguant dans la Bible une partie, celle qui contient l'enseignement dogmatique et moral, comme absolument préservée par Dieu contre toute erreur, on accordait sans peine que le reste, d'ordre purement humain et par suite faillible, pouvait renfermer des erreurs scientifiques et historiques, sans nuire en rien au but essentiel de l'Ecriture.

3. C'est ainsi que, dans la seconde partie du XIXe siècle, Rohling a cru pouvoir soutenir que l'inspiration ne s'étendait pas aux questions scientifiques qui sont parfois mentionnées dans l'Ecriture (2). D'après Lenormant, les décisions doctrinales de l'Eglise n'étendent l'inspiration qu'à ce qui intéresse la religion ou touche à la foi et aux mœurs, c'est-à-dire aux seuls enseignements surnaturels contenus dans l'Ecriture. Dans le reste, le caractère humain de la Bible se retrouve tout entier; les auteurs sacrés n'ont pas eu de lumières exceptionnelles, ils ont suivi les opinions communes et même les préjugés de leur temps. Le Saint-Esprit n'a pas plus révélé

1. *Loc. cit.*, p. 80 ; cf. Manning, *La mission temporelle du Saint-Esprit*, trad. franç., Paris, 1867, p. 185-187. — 2. *Die Inspiration des Bibel*, Munster, 1872.

des vérités scientifiques qu'une histoire universelle (1).

4. Beaucoup moins exclusif, le cardinal Newman (2) regardait comme une vérité de foi catholique que l'Écriture est divinement inspirée pour tout ce qui se rapporte à la foi et aux mœurs, il tenait pour certain que l'inspiration s'étend aux faits historiques, parce que toute l'histoire biblique est intimement liée à la révélation. Mais il ne croyait pas possible que les Livres sacrés fussent inspirés sous tout rapport, parce que, dans ce cas, on serait obligé de croire de foi divine, par exemple, que la terre est immobile. Du reste, disait-il, il semble indigne de la majesté divine que Dieu, en se révélant à nous, prenne sur lui des fonctions toutes profanes et se fasse narrateur, historien, géographe, quand les matières historiques et géographiques n'ont aucun rapport direct avec la vérité révélée. Il estimait en conséquence qu'il peut se rencontrer des choses dites en passant, des *obiter dicta*, telles que la mention du manteau que saint Paul avait laissé à Troas chez Carpus (3) et l'assertion que Nabuchodonosor était roi de Ninive (4), qui ne fussent ni inspirées, ni infaillibles. C'était laisser la porte entr'ouverte à la possibilité d'une erreur dans la Bible et donner le droit de multiplier arbitrairement le nombre des détails qu'on pourrait regarder comme insignifiants.

5. Le chanoine di Bartolo (5) a imaginé divers

1. *Les origines de l'histoire d'après la Bible*, 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 8 ; ouvrage mis à l'*Index*. — 2. *On the inspiration of the Scripture*, dans *The nineteenth Century*, fév. 1884, trad. dans le *Correspondant*, mai 1884, t. CXXXV, p. 693-694. — 3. II. *Tim.*, IV, 13. — 4. *Judith*, I, 3. — 5. *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 243-258 ; ouvrage mis à l'*Index*.

degrés dans l'inspiration. Dans tous les passages bibliques relatifs à la foi ou aux mœurs et dans les récits en connexion étroite et essentielle avec le dogme et la morale, l'inspiration serait au degré supérieur ; dans les autres, elle serait à un degré moindre et ne garantirait pas l'infaillibilité de ce qui s'y trouve. De la sorte, une partie notable de l'Ecriture serait bien inspirée mais ne jouirait pas du privilège de l'inerrance. Cette concession était trop dangereuse pour pouvoir être maintenue.

6. Entre temps, une nouvelle école d'exégèse, dite *Ecole large*, estimait que l'inspiration ne s'étend pas aux matières historiques et scientifiques ou que, si elle va jusque-là, elle ne confère pas à ces matières le privilège de l'inerrance (1). Mgr d'Hulst s'en fit le rapporteur bienveillant (2). Assurément, c'était débarrasser l'apologétique de toutes les difficultés historiques et autres ; mais n'était-ce pas en même temps une imprudence et un danger ? L'année ne s'était pas écoulée que Léon XIII publiait l'Encyclique *Providentissimus Deus* qui condamnait les principes de l'Ecole large. Mgr d'Hulst reconnut aussitôt son erreur. « Je considérais, écrivit-il (3), comme une opinion libre (l'hypothèse) qui limite aux matières de foi et de morale la garantie d'inerrance absolue résultant du fait de l'inspiration. Je reconnais volontiers que la dernière partie de l'Encyclique ne permet plus de penser ainsi. »

7. L'opinion des partisans de l'inspiration restreinte s'appuie sur des principes contestables. Elle mesure tout d'abord l'amplitude objective de l'inspiration au but divin qui était de faire connaître la

1. Cf. Loisy, *La question biblique et l'inspiration*, p. 11-16. — 2. *La question biblique*, dans le *Correspondant*, 25 janvier 1893. — 3. Lettre du 22 décembre 1893, dans Brandi, *La question biblique*, trad. franç., Paris, 1894, p. 229.

vérité dogmatique et morale, c'est-à-dire l'enseignement religieux. Or, ce serait là donner à croire que les vérités d'ordre religieux et moral constituent seules l'objet de la révélation ; et ce serait penser à tort, comme le remarque Léon XIII, que lorsqu'il s'agit de la vérité des doctrines, il ne faut pas rechercher surtout ce qu'a dit Dieu, mais examiner plutôt le motif pour lequel il a parlé ainsi. — Elle suppose ensuite que l'infaillibilité de l'Ecriture a les mêmes limites que celle de l'Eglise, laquelle s'étend seulement aux matières de foi et aux règles de morale. Cette parité prétendue, observe M. Chauvin (1), repose sur une équivoque palpable. L'infaillibilité donnée à l'Eglise est le résultat d'une assistance divine spéciale, qui lui a été promise, et qui lui est accordée, pour qu'elle conduise sûrement les hommes au salut ; tandis que l'infaillibilité de la Bible est le résultat d'une inspiration d'un ordre tout différent, et qui, d'après les Pères et les conciles, embrasse toutes les parties indistinctement des Livres saints. — Cette opinion pose enfin en principe que l'inspiration plénière de la Bible constituerait un obstacle sérieux au progrès de l'exégèse catholique et entraînerait comme conséquence l'inerrance absolue de l'Ecriture, ce qui rendrait, sinon impossible, du moins très difficile la défense des Livres saints contre les attaques de la science moderne. Or, c'est là supposer qu'il peut se rencontrer dans la Bible des erreurs formelles, ce que Léon XIII, comme nous allons le voir, ne veut concéder à aucun prix, parce que, dit-il, entre les sciences vraiment dignes de ce nom et les phrases bibliques expliquées comme il convient, il n'y a point et ne saurait y avoir de conflit.

1. *L'inspiration*, p. 139.

8. Avec leur double principe de l'*immanence* et du *symbolisme*, les « modernistes » réduisent les Livres saints à n'être que le recueil des expériences religieuses faites dans le passé. « C'est Dieu qui parle dans ces Livres par l'organe d'un croyant ; mais, selon la théologie moderniste, par voie d'immanence et de permanence vitale. » L'inspiration ne diffère que par l'intensité du besoin qu'éprouve tout croyant de communiquer sa foi, par l'écrit ou par la parole. « Cette inspiration, ajoutent-ils, rien, dans ces mêmes Livres, qui lui échappe. En quoi vous les croiriez plus orthodoxes que certains autres de ce temps, qui la rétrécissent quelque peu, en lui dérobant, par exemple, ce qu'ils appellent les citations tacites. Jonglerie de mots et apparences pures. Si l'on commence par déclarer, selon les principes de l'agnosticisme, que la Bible est un ouvrage humain, écrit par des hommes et pour des hommes, sauf à les dire théologiquement divins par immanence, le moyen de rétrécir l'inspiration ? — Universelle, l'inspiration, oui, au sens moderniste ; nulle, au sens catholique (1). »

2° **La croyance traditionnelle.** — 1. Inspiration et inerrance vont de pair ; l'une est la cause et l'autre la conséquence. Or, il n'est pas de croyance plus clairement affirmée que celle de l'inerrance biblique : la tradition constante, l'enseignement unanime des Pères déposent en sa faveur. Aucune difficulté ne l'a jamais fait révoquer en doute. Jamais on n'avait songé à recourir à ce facile expédient qu'il pourrait y avoir, dans la Bible, en quelque matière que ce soit, des renseignements erronés. Et si on n'y a pas songé, c'est parce qu'on

1. Encyclique *Pascendi dominici gregis*, du 8 septembre 1907.

estimait que Dieu, inspirateur de l'Ecriture, ne peut enseigner formellement l'erreur ; l'inspiration divine implique, en effet, l'inerrance ; et comme, d'après le sentiment universel, l'inspiration s'étend d'un bout à l'autre de la Bible, l'inerrance doit s'étendre de même.

2. D'inévitables difficultés devaient surgir d'une telle manière de voir ; il s'en est déjà présenté dans le cours des âges, et il s'en rencontre aujourd'hui et il s'en rencontrera encore. Les Pères ont essayé de les résoudre ; mais quel qu'ait été le résultat de leurs efforts et le succès de leurs explications, toujours est-il qu'ils ont entendu sauvegarder avant tout le dogme de l'inspiration plénière et de l'inerrance absolue. Léon XIII n'a pas entendu autrement l'état de la question ; mais, en maintenant rigoureusement l'enseignement traditionnel, il a indiqué les principes de solution, dont nous parlerons dans la leçon suivante.

3. Avant de faire connaître la pensée de Léon XIII sur la question actuelle, rappelons que la doctrine de l'inerrance appartient au dépôt de la foi catholique et qu'elle s'appuie sur celle de l'inspiration. D'après le témoignage de Notre Seigneur et des Apôtres, tout ce qui est écrit est vrai. « C'est écrit, » cela veut dire : c'est Dieu qui a parlé, et il est la vérité et la véracité même. Les Pères de l'Eglise imitèrent l'exemple donné par le divin Maître et ses disciples ; mais ils empruntèrent leurs citations au Nouveau Testament comme à l'Ancien, voyant dans l'un comme dans l'autre la propre parole de Dieu. Les difficultés ne les arrêtent pas. Saint Justin préfère dire qu'il ignore que d'accorder qu'un passage de l'Ecriture puisse être en opposition avec un autre, du moment que les auteurs sacrés ont été

remplis du Saint-Esprit (1). Il ne faut pas s'étonner, remarque saint Irénée, si nous ne comprenons pas toute l'Ecriture ; il ne faut pas surtout admettre qu'elle renferme des contradictions, parce qu'elle est parfaite, étant la parole même de Dieu, tandis que nous sommes bornés (2). L'Ecriture ne se trompe pas, dit à son tour saint Hippolyte ; elle ne renferme pas de mensonge (3). Origène affirme que, grâce à la coopération du Saint-Esprit, les Evangélistes ne sont pas tombés dans l'erreur (4). Saint Basile traduit la pensée des Pères quand il enseigne la fidélité de Dieu et l'inerrance de l'Ecriture (5). Aux juifs et aux hérétiques qui allèguent des divergences dans les Evangiles, saint Chrysostome répond : Que personne ne dise que l'histoire de l'Ecriture ment (6). D'après Théodoret de Cyr, l'Ecriture l'emporte sur les documents humains parce que rien n'est dit témérairement par le Saint-Esprit (7).

4. Même enseignement chez les Pères latins. Saint Ambroise repousse tout soupçon de négligence ou de mensonge chez les Evangélistes (8). L'Esprit-Saint ne peut pas se contredire, affirme saint Jérôme : défense donc de dire que l'Ecriture ment ; il faut s'en tenir à l'autorité de l'Ecriture et de Dieu qui enseigne (9). Saint Augustin croit fermement à l'origine divine et par suite à l'inerrance absolue

1. *Dial. cum Tryph.*, 65 ; *Patr. gr.*, t. vi, col. 626. — 2. *Adv. hær.*, II, xxviii, 2, 3 ; *Patr. gr.*, t. vii, col. 804. — 3. *In Dan.*, i, 28 ; iii, 8 ; édit. Bontwetsch, Leipzig, 1897, p. 41, 136. — 4. *In Matth.*, xvi, 2 ; *Patr. gr.*, t. xiii, col. 1410 ; *in Joan.*, iv, 18 ; t. xiv, col. 258. — 5. *De fide*, 1 ; *Patr. gr.*, t. xxxi, col. 679. — 6. *In Act. apost.*, homil., xxii, 1 ; *Patr. gr.*, t. lx, col. 171. — 7. *In Const.*, iv, 9 ; *Patr. gr.*, t. lxxxi, col. 178. — 8. *In Luc.*, iii, 1 ; vii, 13 ; x, 107 ; *Patr. lat.*, t. xv, col. 1589, 1677, 1703, 1830. — 9. *Epist.*, xviii, 7 ; *Patr. lat.*, t. xxii, col. 366 ; *in Jerem.*, x, 12 ; t. xxiv, col. 743.

des Livres saints (1). C'est, dit-il, l'Esprit de Dieu qui parle par la bouche des prophètes et conduit la plume des apôtres (2). Toute affirmation absolue de l'Ecriture, même celle que l'écrivain sacré a conçue sans révélation, devient une vraie révélation pour le lecteur parce que Dieu, en l'inspirant, la garantit de sa propre autorité (3). Son traité sur l'accord des Evangiles et sa controverse avec saint Jérôme sur un passage de l'Epître aux Galates ont pour but d'exclure de la Bible, non seulement toute dissimulation volontaire, mais toute erreur consciente.

5. Inutile d'insister davantage. Notons seulement que la doctrine des Pères a été la doctrine des scolastiques et que les papes Jean XXII (1316-1334) et Benoît XII (1334-1342) ont déclaré qu'il était défendu aux catholiques d'attribuer des erreurs à l'Ecriture (4). C'est à tort que l'on a regardé l'enseignement des conciles de Trente et du Vatican comme restreignant l'inspiration aux seuls passages dogmatiques et moraux ; elle s'étend à tous les autres passages, même scientifiques ou historiques, bien qu'ils n'aient pas été visés directement et explicitement par les décrets de ces conciles. L'Encyclique *Providentissimus* ne laisse aucun doute à cet égard.

6. Quant à prétendre que les Pères n'ont pas eu à répondre aux difficultés de la science moderne, sans quoi ils auraient très certainement modifié leur théorie sur l'inspiration plénière et l'inerrance totale de la Bible, c'est oublier que, s'il n'ont pas

1. *De Gen. ad litt.*, VII, XXVIII, 42 ; *Patr. lat.*, t. XXXIV, col. 371. — 2. *De doct. christ.*, II, 6 ; III, 27 ; *Conf.*, VII, 21, 27 ; *De civit.*, XVIII, 43. — 3. *Epist.*, LXXXII, 1, 3 ; t. XXXIII, col. 277 et 286. — 4. Pour Jean XXII, Denzinger, n. 419 ; pour Benoît XII, Mansi ; *Suppl.* III, col. 534.

connu les difficultés actuelles, ils en ont connu d'autres tout aussi gênantes et que jamais ils n'ont songé à s'en débarrasser en admettant que l'Ecriture pût contenir une erreur quelconque.

3° L'enseignement de l'Encyclique « Providentissimus. » — Préoccupé des attaques incessantes dont la Bible est l'objet de la part des rationalistes et aussi des concessions imprudentes et dangereuses que certains catholiques avaient cru devoir consentir pour faire cesser tout conflit entre la Bible et la science moderne, le pape Léon XIII a rédigé son Encyclique *Providentissimus*, en parfaite connaissance de cause. Il condamne l'opinion qui cherche à restreindre l'étendue de l'inspiration ; il enseigne l'inspiration plénière et l'inerrance totale, il déclare l'impossibilité de l'erreur ; il rappelle l'enseignement des Pères de l'Eglise, notamment la règle de saint Augustin. Voici en quels termes il s'explique.

1. *Condamnation de l'opinion qui restreint l'inspiration et l'inerrance.* — « Il serait absolument funeste, soit de limiter l'inspiration à quelques parties de l'Ecriture, soit d'accorder que l'auteur sacré lui-même s'est trompé. On ne peut pas non plus tolérer la méthode de ceux qui se délivrent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine ne s'étend qu'aux vérités concernant la foi et les mœurs, et à rien au-delà. Ils pensent à tort que, lorsqu'il s'agit de la vérité des doctrines, il ne faut pas rechercher surtout ce qu'a dit Dieu, mais examiner plutôt le motif pour lequel il a parlé ainsi. »

2. *Inspiration plénière et inerrance totale.* — C'est donc qu'aux yeux du Souverain Pontife, l'inspiration n'a pas de limite, mais pénètre de part en part

toute la Bible. Et comme l'inerrance est la conséquence de l'inspiration, il s'ensuit qu'elle est totale comme l'inspiration elle-même. « En effet, dit-il, tous les Livres entiers que l'Eglise a reçus comme sacrés et canoniques, dans toutes leurs parties, ont été écrits sous la dictée du Saint-Esprit. Tant s'en faut qu'aucune erreur puisse s'attacher à l'inspiration divine, que non seulement celle-ci exclut par elle-même toute erreur, mais encore l'exclut et y répugne aussi nécessairement que nécessairement Dieu, souveraine vérité, ne peut être l'auteur d'aucune erreur. Telle est la croyance antique et constante de l'Eglise, confirmée enfin et plus expressément exposée dans le Concile du Vatican (1). »

3. *Garantie contre l'erreur.* — Rien de plus explicite : inspiration plénière et inerrance totale, celle-ci à cause de celle-là. Mais s'il va de soi que Dieu n'a pu inspirer l'erreur, l'auteur humain d'un livre biblique ne serait-il pas responsable de quelqu'une? — Nullement, répond Léon XIII, et il en donne pour raison la nature même de l'inspiration, qu'il expose en ces termes : « On ne doit presque en rien se préoccuper de ce que le Saint-Esprit ait pris des hommes comme des instruments pour écrire, comme si quelque opinion fausse pouvait être émise, non pas certes par le premier auteur, mais par les écrivains sacrés. » Pourquoi donc? parce que ces instruments ont été inspirés. En effet, le Saint-Esprit lui-même, « les a, par sa vertu surnaturelle, excités à écrire ; lui-même les a assistés tandis qu'ils écrivaient, de telle sorte qu'ils concevaient exactement, qu'ils voulaient rapporter

1. Le décret *Lamentabili*, du 4 juillet 1907, condamne cette proposition, la XIe : « L'inspiration divine ne s'étend pas de telle sorte à toute la sainte Ecriture qu'elle la préserve de toute erreur dans toutes et chacune de ses parties. »

fidèlement et qu'ils exprimaient avec une vérité infaillible tout ce qu'il leur ordonnait, et seulement ce qu'il leur ordonnait d'écrire. »

4. *Accord des saints Pères.* — « Tel a été toujours le sentiment des saints Pères. « Aussi, dit saint Augustin (1), puisque ceux-ci ont écrit ce que le Saint-Esprit leur a montré et leur a enjoint d'écrire, on ne doit pas dire que lui-même n'a pas écrit. Ceux-ci, comme les membres, ont mis en œuvre ce que la tête leur dictait. » Saint Grégoire le Grand s'exprime en ces termes : « Il est bien superflu de chercher qui a écrit ces livres, puisqu'on croit fermement que l'auteur en est l'Esprit-Saint. Celui-là, en effet, a écrit qui a dicté ce qu'il fallait écrire ; celui-là a écrit qui a inspiré l'œuvre (2). » Il suit de là que ceux qui pensent que, dans les passages authentiques des Livres saints, peut être renfermée quelque idée fausse, ceux-là, assurément, ou pervertissent la doctrine catholique, ou font de Dieu lui-même l'auteur d'une erreur. Tous les Pères et tous les Docteurs ont été si fermement persuadés que les Lettres divines, telles qu'elles nous ont été livrées par les auteurs sacrés, sont exemptes de toute erreur, qu'ils se sont appliqués, avec beaucoup d'ingéniosité et religieusement, à faire concorder entre eux et à concilier les nombreux passages qui semblent présenter quelque contradiction ou quelque divergence. Et ce sont presque les mêmes qu'au nom de la science nouvelle on nous oppose aujourd'hui. Ils ont été unanimes à croire que ces Livres, et dans leur ensemble et dans leurs parties, sont également d'inspiration divine, que Dieu lui-même a parlé par les auteurs sacrés, et qu'il n'a rien pu énoncer d'opposé à la vérité. »

1. *De cons. Evang.*, I, 35. — 2. *In Job., praef.*, 2.

5. *Règle de saint Augustin.* — Certes, Léon XIII n'ignorait pas les difficultés qu'a soulevées et que soulève, dans certains passages, le texte biblique, mais il estimait qu'on doit appliquer ici d'une façon générale les paroles que Saint Augustin écrivait à saint Jérôme : « Je l'avoue, en effet, à ta charité, j'ai appris à accorder aux seuls livres des Ecritures, que l'on appelle maintenant canoniques, cette révérence et cet honneur de croire très fermement qu'aucun de leurs auteurs n'a pu commettre une erreur en les écrivant. Et si je trouvais dans ces saintes Lettres quelque passage qui me parût contraire à la vérité, je n'hésiterais pas à affirmer ou que le manuscrit est défectueux, ou que l'interprète n'a pas suivi exactement le texte, ou que je ne comprends pas bien (1). »

4° Conséquence de l'enseignement pontifical. — 1. D'après cet enseignement de Léon XIII, le but de l'inspiration a été un livre écrit ; elle a été donnée à l'auteur sacré pour écrire un livre. Or, écrire un livre suppose nécessairement le choix et la détermination des pensées à consigner par écrit ; cela suppose aussi leur arrangement méthodique, leur disposition logique ; cela suppose encore le choix et la détermination du genre littéraire, qui convient le mieux pour atteindre le but proposé. Mais toute pensée demande à être exprimée, tout genre littéraire comporte un style propre, le style lui-même a son cachet spécial et distinctif ; d'où il suit que l'inspiration atteint l'œuvre entière, dans son fond et dans sa forme, dans ses pensées et dans son expression littéraire, depuis le moment initial où surgit dans l'esprit l'idée d'abord vague d'écrire

1. *Epist.*, LXXXII, 3 ; *Patr. lat.*, t. XXXIII, col. 277.

un livre, puis l'idée des choses qu'on pourrait écrire, enfin le projet arrêté de consigner ces choses par écrit, jusqu'à la mise en œuvre par un plan délimité, depuis le travail préparatoire de la composition, et tout le temps que dure la composition, jusqu'au terme final où la rédaction se complète et s'achève. L'auteur sacré poursuit tout ce long travail d'élaboration, de composition et de rédaction, comme s'il était livré à lui-même ; quand, le livre fini, il dépose la plume, il peut dire légitimement : voilà mon œuvre. Mais comme, d'autre part, l'inspiration divine n'a pas cessé d'agir sur lui, du commencement à la fin, dans toutes les phases successives par lesquelles sont passés son esprit, sa volonté, ses efforts, jusqu'au point final, l'Esprit-Saint a le droit de revendiquer son titre d'auteur principal et de dire, lui aussi : voilà mon livre ; ce sont bien mes pensées qui s'y trouvent ; c'est bien le genre littéraire que jai choisi qui les encadre ; c'est bien le style que j'ai voulu qui les exprime ; l'instrument intelligent qui m'a servi a pleinement atteint mon but.

2. Si cette explication rend bien la nature de l'inspiration, on voit que les *obiter dicta*, choses minimes ou humbles détails, clauses ou assertions d'apparence peu importante, ne répugnent pas à la motion inspiratrice de Dieu. Et l'on comprend que les Pères les aient interprétés avec tout le respect qui est dû à la parole divine, et qu'ils y aient découvert, soit un charme littéraire, soit des leçons dignes de Dieu et de l'homme. Pourquoi dès lors leur refuser le privilège de l'inspiration ? Ces choses dites en passant complètent un récit et parfois l'embellissent. « Le soc déchire seul la terre, observe finement saint Augustin, et cependant il lui faut le concours des autres membres de la char-

rue. Les cordes d'une harpe et de tout autre instrument de musique sont seules disposées pour l'harmonie, et cependant elles ne peuvent vibrer qu'à la condition d'être liées à d'autres parties du mécanisme instrumental que ne touche pas le doigt de l'artiste. Ainsi l'histoire prophétique a des passages qui ne signifient rien, mais auxquels se rattachent et pour ainsi dire se relient les passages figuratifs (1). »

Est-il si difficile, du reste, de leur trouver quelque agrément ou quelque utile leçon ? Quand nous lisons qu'au retour de Raphaël et de Tobie, « le chien qui les avait accompagnés dans le voyage courut devant eux, comme pour apporter la nouvelle, caressant de la queue et tout joyeux, » quoi de plus naturel et en même temps de plus propre à rappeler le dogme de la Providence, qui met les êtres, même privés de raison, au service de l'homme ? Et lorsque saint Paul recommande à Timothée de lui rapporter, avec les livres et les parchemins, le manteau qu'il a laissé chez Carpus, à Troas, qui empêche d'y voir une leçon d'ordre pratique pour montrer au chrétien qu'il ne faut point négliger le soin des choses matérielles ? Et combien d'autres détails, tout aussi humbles en apparence, ne pourrait-on pas relever dans l'Ecriture, dont le charme littéraire ou la leçon morale ont leur prix ! A quoi bon insister, en vérité, comme si de Dieu à l'homme, à côté des hauts enseignements donnés dans la Bible, quelque chose pouvait paraître indigne de l'un ou de l'autre ! Dieu n'est-il pas toujours grand, même quand il se met à la portée de l'homme ? D'ailleurs, si l'on admettait que l'inspiration ne s'étend pas aux *obiter dicta*, quel critère aurait-on pour les distinguer de ce qui

1. *De civit. Dei*, XVI, 2.

est inspiré ? Et ne serait-ce pas la porte ouverte à l'arbitraire, dès qu'on se trouverait en présence de quelque difficulté ?

II. L'Inspiration verbale

1. Dieu a inspiré la Bible : l'inspiration s'étend-elle jusqu'aux mots eux-mêmes qui ont servi à traduire la pensée divine ? Pourquoi pas ? La question, à vrai dire, n'a pas été traitée par les Pères d'une manière explicite et approfondie. Les plus anciens ont comparé les écrivains sacrés à des instruments, dont s'est servi le Saint-Esprit. Si l'on peut voir l'inspiration verbale dans de semblables comparaisons, on pourrait y voir aussi l'inspiration mécanique, ce que tout le monde repousse. Origène, pourtant, à la suite de Philon, a étendu l'inspiration jusqu'aux phrases, aux mots et aux caractères ; d'où tant d'allégories, dont quelques-unes ont dû être réprouvées pour leur invraisemblance et leur exagération. Mais il a eu soin d'avertir qu'il fallait s'en tenir plus au sens qu'aux mots. Saint Ambroise pensait de même, et pour l'extension de l'inspiration et pour l'interprétation. Personne plus que saint Chrysostome n'a loué la force de chaque mot dans l'Ecriture ; mais il n'est pas allé jusqu'à dire que c'est le Saint-Esprit qui les a formés. De son côté, saint Jérôme poussait le respect des mots de l'original jusqu'à préférer les mal traduire que de mettre en péril leur signification ; mais il ne pensait pas que les termes matériels fussent du Saint-Esprit. Il a même dit que l'Evangile n'est pas dans les mots mais dans le sens, non dans la surface mais dans la moelle ; il laissait à d'autres le soin de scruter les syllabes, il préférait rechercher la pensée. Saint Augustin surtout a distingué entre le fond et

la forme, la pensée et le style. Il est cependant impossible de nier que certains Pères n'aient dit parfois que les mots et le style de la Bible viennent du Saint-Esprit, à cause du sens qu'ils renferment et expriment. Et certaines de leurs expressions peuvent s'interpréter de l'inspiration verbale ou d'une dictée.

2. C'est en Gaule, au IXe siècle, que la question de l'inspiration verbale fut agitée entre Frédégise, abbé d'un monastère de Tours, et Agobard, évêque de Lyon. L'abbé reprochait à l'évêque de ne pas croire que tout fût inspiré dans l'Ecriture, non seulement les pensées, mais encore les termes, les façons de parler, les tours de phrase. L'évêque répliqua qu'il est absurde de prétendre que le Saint-Esprit ait formé lui-même les propres paroles employées par les écrivains sacrés, comme l'ange forma celles de l'âne de Balaam. Il maintint en conséquence que l'inspiration tombe bien sur le sens mais ne s'étend pas jusqu'aux termes (1). La question se trouvait mal posée, parce que l'on confondait l'inspiration avec la révélation ; cette confusion a duré fort longtemps. On regardait, en effet, l'inspiration comme une *dictée matérielle* des mots, si bien qu'à l'époque de la Renaissance, protestants et catholiques, en majeure partie, tenaient pour acquise cette théorie. A leurs yeux, l'auteur inspiré n'aurait été qu'un simple scribe, écrivant sous la dictée du Saint-Esprit. Comment expliquer alors les différences de style, les fautes de grammaire, les divergences de rédaction? Une telle difficulté n'était pas sans créer des embarras sérieux ; on s'en tirait en prétendant que le Saint-Esprit, se prêtant à toutes les circonstances de temps, de lieux, de person-

1. *Cont. Fredegisum*, *Patr. lat.*, t. CIV, col. 165-168.

nes; s'était servi de chaque auteur inspiré sans rien changer à sa manière de concevoir et de s'exprimer. C'était expliquer assez étrangement la différence des styles et des genres ; c'était surtout supprimer totalement l'activité intellectuelle des auteurs sacrés et réduire ceux-ci à de pures machines à écrire ; comment, en pareil cas, pourrait-on les regarder comme les auteurs des livres bibliques? Lessius, en 1587, essaya de réagir. Pour être inspiré, disait-il, un livre n'exige pas nécessairement la formation des mots par le Saint-Esprit dans l'intelligence de celui qui écrit. Une explication plus convenable s'imposait.

3. On crut la trouver en posant pour principe que si, dans la Bible, la pensée est divine, son expression est humaine. Dans ces conditions, l'écrivain sacré aurait joui d'une pleine liberté dans le choix des mots et dans la manière de s'exprimer : son genre littéraire, son style, portaient sa marque personnelle et gardaient ses défauts comme ses qualités, sans qu'il fût nécessaire d'une intervention directe du Saint-Esprit. Mais, comme d'autre part, avec une telle initiative, l'auteur inspiré pouvait ne pas rendre avec toute l'exactitude désirable la pensée divine, et comme il fallait bien garantir suffisamment la véracité et l'infaillibilité de l'Ecriture, on soutint que le Saint-Esprit avait veillé à ce que rien d'erroné ne se glissât sous sa plume et l'avait assisté pour le préserver de toute infidélité, de toute erreur ; on exigeait donc tout au moins une assistance négative.

4. Suarez opta pour une opinion intermédiaire, celle d'une *dictée restreinte et d'une assistance positive* (1). Sans doute, disait-il, l'inspiration verbale

1. *De fide*, disp., v, sect. III, n. 4, 5, 15.

est nécessaire pour assurer à l'Ecriture son autorité divine et son infaillible vérité, mais l'infusion des idées et la dictée des mots n'ont été requises que pour formuler les mystères qui dépassent la portée de la raison ; quant au reste, c'est-à-dire pour ce que l'écrivain pouvait connaître ou comprendre naturellement, une assistance spéciale du Saint-Esprit suffisait: l'auteur évitait ainsi tout terme impropre et toute erreur.

Telle fut, en général, la manière de voir de la plupart des théologiens; point de dictée proprement dite, si ce n'est à titre exceptionnel et dans des cas déterminés, par exemple pour exprimer correctement une vérité révélée dogmatique ou morale; l'inspiration des idées était suffisante ; les idées, en effet, forment la substance du livre sacré, elles viennent de Dieu ; leur expression écrite appartenait à l'auteur inspiré et formait le côté humain de l'Ecriture. L'auteur inspiré n'est pas une simple machine ; il est un instrument intelligent, capable de concevoir et de formuler convenablement sa pensée qui est celle de Dieu ; il la consigne donc par écrit avec ses propres ressources naturelles ; il adopte tel ou tel genre littéraire et il y conforme son style ; il dispose son œuvre et la rédige en lui donnant le cachet de sa personnalité ; ainsi s'expliquent les différences, les lacunes et les imperfections des Livres saints. Toutefois, il n'est pas totalement abandonné à son initiative et à sa liberté ; le Saint-Esprit l'assiste, non seulement d'une manière négative, en le préservant d'une infidélité ou d'une erreur, mais encore positivement pour que son œuvre rende fidèlement et exactement la pensée divine.

3. De nos jours on est revenu à la théorie de l'inspiration verbale, mais on l'explique d'une

manière moins mécanique et plus psychologique. Les mots n'ont été ni révélés, ni suggérés, ni dictés, car l'écrivain choisi par Dieu connaissait sa langue, mais ils ont été employés sous l'influence de la motion inspiratrice. L'auteur, en effet, a été inspiré pour *écrire* un livre et non pas seulement pour en avoir l'idée ou pour en concevoir les pensées qu'il devait y mettre. L'inspiration, qui commence par la motion à écrire, s'étend à tous les actes propres à réaliser le but visé par Dieu, à tout ce qui constitue la composition du livre et ne s'arrête que lorsque l'œuvre est achevée ; elle englobe donc, dans son influence, les mots comme les pensées, du commencement à la fin ; mots et pensées sont consignés par écrit en vertu de la motion initiale et concomitante du Saint-Esprit (1).

Dieu a écrit les Livres saints au moyen d'hommes choisis comme instruments raisonnables et libres ; dans ce but, il a élevé surnaturellement toutes leurs facultés qui concourent à écrire et les a mues à écrire. Or, chacun de ces instruments avait son caractère, ses propriétés, ses perfections et ses imperfections propres ; l'inspiration n'en a pas changé la nature. L'élévation, qui a lieu dans l'inspiration, accorde à l'hagiographe une lumière pour bien juger de ce qu'il doit écrire ; et la motion inspiratrice le pousse à consigner par écrit ce qui a été bien jugé. Rien n'est changé dans les dispositions de l'intelligence, de l'imagination et de la volonté ; elles restent ce qu'elles étaient, mais elles sont sous l'action divine de manière à ce que soit écrit ce que Dieu veut et tel qu'il le veut, Dieu étant la cause principale et l'homme la cause instrumentale. En

1. Cf. Pègues, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire*, dans la *Revue thomiste*, 1895, p. 109-110 ; *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 563-667 ; 1897, t. VI, p. 76-79.

conséquence, Dieu, qui a choisi tel ou tel instrument faillible, a prévu et permis les défauts, ou les a voulus par accident. Pas de distinction ou de vivisection à faire, car cela répugne à l'intime pénétration qui existe entre l'action divine et l'action instrumentale, entre Dieu élevant et mouvant l'homme et l'homme agissant sous la motion divine. Toute l'œuvre est de Dieu, toute l'œuvre est de l'homme, Dieu et l'homme produisant simultanément le même effet. Et ainsi, sans dictée matérielle, les pensées et les mots sont inspirés par Dieu et ont Dieu pour auteur.

Cette manière d'expliquer l'inspiration verbale répond beaucoup mieux, croyons-nous, à l'enseignement catholique et à la psychologie de l'inspiration. Les Pères et les conciles, en effet, ont proclamé que la Bible est la parole *écrite* de Dieu. Or, la parole *écrite* de Dieu, ce n'est pas seulement la pensée, mais la pensée formulée, l'idée dans le mot et avec le mot. Du reste, telle est la connexion étroite qui existe entre l'idée et le mot que le Saint-Esprit n'a pu inspirer la pensée sans avoir par là même une influence dans le choix de l'expression qui sert à la traduire. De la sorte, l'inspiration verbale, loin d'être un fait anormal, paraît la conséquence naturelle de l'inspiration des idées.

Mais, dit-on, si l'inspiration s'étend jusqu'à l'emploi des mots, jusqu'au choix des termes, comment peut-il se faire que les écrivains sacrés aient été autre chose que de simples instruments, des plumes écrivant sous la dictée? Et s'ils sont de véritables collaborateurs du Saint-Esprit, comment n'ont-ils pas eu la libre disposition de la langue dans laquelle ils s'exprimaient ?

C'est à répondre à cette objection que le P. Lagrange a consacré un article, où il distingue l'ins-

piration de la révélation et montre que la première peut exister sans la seconde et implique une influence divine jusque sur le choix des termes, ce qui ne ressemble en rien à une dictée matérielle et laisse à l'auteur sacré toute son activité intellectuelle. L'inspiration totale, dit-il, doit être admise, mais une inspiration qui ne gêne l'écrivain ni dans le choix des expressions, ni dans la formation libre de ses concepts. Deux excès sont à éviter : il ne faut pas relever l'action de Dieu au point d'annuler celle de l'homme ; il ne faut pas abandonner l'homme à lui-même au point de méconnaître la qualité d'auteur qui est celle de Dieu. La solution n'est peut-être pas impossible à trouver dans une philosophie qui regarde l'activité de Dieu comme la source de celle de l'homme et qui pense que plus l'action de Dieu est puissante et spéciale, plus l'énergie humaine est active, ample et personnelle.

Révélation et inspiration sont choses distinctes ; dans la révélation, la lumière divine est connue par celui qui la reçoit ; il n'en est pas de même dans l'inspiration ; en outre, la manière de connaître n'est pas la même dans l'une et dans l'autre. Il n'y a connaissance complète que par le jugement. Or, le jugement suppose que son objet est présent à l'esprit. La manière dont se produit cette présence fait toute la différence entre la révélation et l'inspiration. Dans la révélation, il y a *acceptio cognitorum;* dans l'inspiration, il y a jugement sans *acceptio.* Saint Thomas distingue, en effet, le charisme propre des prophètes, qui ne va pas sans une révélation, de la grâce des hagiographes, c'est-à-dire des écrivains sacrés qui n'ont que la simple inspiration (1). Au premier stade de la composition,

1. *Sum. theol.*, II^a II^{æ} Q., CLXXIV, a. 2, ad 3.

« l'action de Dieu sur l'intelligence par l'inspiration, consiste à élever l'esprit de l'écrivain sacré de manière à ce qu'il juge avec la certitude de la vérité divine des objets présentés à son esprit : rien de moins quant à la certitude, rien de plus quant à la manière dont les objets lui sont d'abord connus. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre ni que Dieu ait révélé, fourni, suggéré une seule idée, ni que l'écrivain sacré sache que c'est lui qui parle et donne à l'objet une certitude divine ; mais, d'autre part, cette certitude divine existe en fait dans son jugement, et tout ce qu'il affirmera en vertu de cette lumière prendra son infaillibilité dans la vérité divine elle-même ; c'est Dieu qui est la cause du jugement certainement vrai ; c'est donc lui qui l'a prononcé, c'est lui qui parle et qui enseigne (1). »

1. *L'inspiration des Livres saints*, *Revue biblique*, 1896, p. 210. Le P. Lagrange ajoute, p. 211-212, pour expliquer que, sous l'inspiration, l'écrivain écrit tout ce que Dieu veut et rien de plus : « Lorsque les causes secondes sont bien disposées, lorsque l'écrivain en vertu de sa motion initiale s'est mis à l'œuvre, ne suffit-il pas ordinairement de ce secours positif et inappréciable qui est la lumière donnée tout d'abord en faveur du jugement spéculatif ? Il est certain, en effet, qu'elle exercera une influence considérable sur le jugement pratique. Tout ce qui, grâce à elle, paraîtra incertain ou faux sera éliminé, ou du moins ne sera pas affirmé. Son rayonnement s'étendra donc sur tout l'acte de la composition. Ce ne sera pas un *habitus*, une qualité permanente ; mais, donnée comme un secours transitoire, qui n'est pas enraciné dans son sujet, elle pourra cependant être concédée pour un temps fort long, quoique à de certaines intervalles, toutes les fois que l'écrivain sacré s'appliquera à son travail. Il y a plus, nous avons affirmé qu'elle assurait la rectitude du jugement, mais nous n'avons pas dit qu'elle ne faisait rien de plus. Une élévation de l'âme pour mieux saisir la vérité suppose qu'on perçoit mieux non seulement la vérité en elle-même, mais ses attaches avec d'autres vérités, son opportunité, son intérêt par rapport au but poursuivi. Inutile donc d'exiger pour tous les cas une suggestion

Mais c'est en même temps l'écrivain sacré qui exprime son propre jugement et le formule par écrit. Son jugement, il l'a prononcé à la lumière inspiratrice de Dieu ; et c'est à cette même lumière qu'il le formule par écrit. L'inspiration divine atteint donc ainsi l'expression de la pensée, comme la pensée elle-même. Et c'est en ce sens que peut se soutenir la théorie de l'inspiration verbale (1) ;

particulière au moyen d'espèces nouvelles ou une mise en mouvement d'espèces anciennes. Quant à l'action de Dieu sur la volonté, elle est toujours dans un rapport étroit avec son action sur l'intelligence. L'écrivain n'écrira rien qu'il ne l'ait connu dans une lumière supérieure ; cette lumière sera cause que la perception de l'objet en lui-même et comme matière de son livre sera tout autre que s'il avait été livré à lui-même. Dieu sera donc cause du double jugement théorique et pratique. L'écrivain sacré n'écrira rien que ce que Dieu lui a fait concevoir, et sa volonté, mise en mouvement par Dieu, se portera librement sur tout cela. Il n'écrira que ce que Dieu veut et rien de plus ; et cependant Dieu ne lui aura peut-être pas fourni une seule idée nouvelle, ni même excité, par une action spéciale préalable, celles qu'il possédait déjà. »

1. D'autres que le P. Lagrange et le P. Pègues soutiennent l'inspiration verbale. Cf. Chauvin, *L'inspiration*, p. 167-204 ; *Leçons d'introduction générale*, p. 58-62 ; *Encore l'inspiration biblique*, dans la *Science catholique*, mars 1900, p. 314-320 ; Zanecchia, *Divina inspiratio*, p. 207-220 ; Dutouquet, *Psychologie de l'inspiration*, dans les *Etudes*, octobre 1900, p. 163-171. Le P. Pesch, dans son *De inspiratione*, p. 478-489, ne veut pas qu'on mêle à cette explication nouvelle de l'inspiration verbale une théorie quelconque sujette à controverse ; ni qu'on recoure, pour la soutenir, aux arguments dont on se servait jadis pour soutenir l'inspiration verbale telle qu'on l'entendait ; ni qu'on exagère l'argument tiré de la notion de cause instrumentale, car le concours ordinaire et l'assistance spéciale suffisent, en dehors de l'inspiration, à faire de l'hagiographe une cause instrumentale, sans qu'il soit nécessaire que l'inspiration atteigne les mots. Il reconnaît cependant que Dieu, en inspirant un homme pour écrire un poème, une histoire, un discours, une lettre, et en l'aidant à former des jugements con-

c'est en ce sens également que nous croyons pouvoir l'admettre.

1. **L'inspiration verbale.** — « Pourquoi parler d'inspiration verbale et d'inspiration non verbale, d'inspiration de mots et d'inspiration de choses, à l'effet de soustraire dans l'Ecriture quelque chose à l'action de Dieu, quelque chose à l'action de l'homme ? N'est-ce pas de l'*Ecriture* que Dieu est l'auteur principal ? N'est-ce pas de l'*Ecriture* que l'homme est l'auteur instrumental ? Et l'auteur principal produit-il rien dans son effet, sinon par l'action de l'instrument ? L'instrument produit-il quelque chose dans l'effet, sinon sous la motion de l'agent principal ?

« Il n'y a donc pas, dans l'Ecriture, œuvre de Dieu par les hommes de son choix, il n'y a pas un seul iota ou un seul accent qui ne soit de Dieu ; comme aussi il n'y a pas une seule proposition qui n'ait passé par l'action propre de l'instrument humain. « Quand on attribue à la vertu divine et à une cause naturelle un même effet, nous dit saint Thomas, ce n'est pas en ce sens qu'il soit *partiellement* de Dieu et *partiellement* de l'agent naturel, mais bien parce que, *tout entier* des deux, il leur appartient à divers titres. C'est ainsi que le même effet est attribué *tout entier* à l'instrument, et qu'à l'agent principal il est attribué *tout entier.* » *Cont. Gent.*, III, 70. Donc, encore

formes à ces genres, exerce par là même une certaine influence sur la détermination des mots ; mais il n'entend pas qu'on exagère cette efficacité que tous les vocables soient déterminés *in individuo.* Finalement, il résume ainsi sa pensée, p. 485 : « Etsi psychologice fieri nequit, quin ipsum judicium de rebus scribendis, a scriptore charismatice ad scribendum illuminato et moto formatum, in ipsam materialem elocutionem influat, nullo tamen solido argumento probari potest omnia et singula verba materialia Scripturæ esse charismatice a Deo in individuo determinata ; immo sunt rationes, quæ suadeant hoc non ita esse factum. » Mais, en refusant à l'*inspiration* la détermination de chaque mot, le P. Pesch requiert l'*assistance divine* pour empêcher l'écrivain d'employer des mots impropres.

une fois, tout dans l'Ecriture est de Dieu et tout y est de l'homme : mais de l'homme, comme de l'instrument, et de Dieu, comme de l'auteur principal.

« Il n'est plus difficile, après cela, de comprendre que rien, dans la production de l'Ecriture, ne peut être soustrait à l'action de Dieu, non pas même l'acte matériel et physique d'écrire... Qu'un peintre se soit servi d'un pinceau déjà produit et déjà coloré, ou qu'il l'ait façonné lui-même et revêtu de telle ou telle couleur, peu importe ; ce n'est pas d'après cela qu'on jugera si tout est de lui dans l'effet final. Pour qu'il soit vraiment l'auteur de tout dans le tableau, il n'est requis qu'une seule chose : c'est que tout ce que le pinceau aura produit sur la toile, *même en vertu de sa forme à lui*, il ne l'ait produit que sous *la motion artistique du peintre*.

« De même pour les écrivains sacrés. Dieu n'a pas eu, pour qu'il soit dit l'auteur de tout dans l'Ecriture, à donner surnaturellement aux écrivains sacrés toutes les pensées et tous les mots. Ce serait mal entendre l'inspiration scripturaire ; ce serait la confondre avec ce que saint Thomas appelle la *prophétie* proprement dite... L'inspiration scripturaire n'est autre que l'acte spécial de Dieu par lequel il peut et il doit être dit l'auteur principal, l'écrivain premier de ce Livre qu'est l'Ecriture. Or, pour que Dieu soit dit l'auteur principal de l'Ecriture, en sorte que tout, dans cet effet, lui soit attribué comme à sa cause, et à sa cause principale, il n'est nullement requis qu'il en ait révélé tous les mots ou toutes les pensées.

« Chose étonnante ! ce serait trop, et ce serait trop peu. Ce serait trop : parce que si Dieu a directement déposé, pour ainsi dire, dans l'esprit de l'écrivain sacré, toute faite et sans que celui-ci ait travaillé, ait concouru à la produire, sans qu'il l'ait conçue, la pensée qu'il avait dessein de nous écrire, alors l'esprit de l'écrivain sacré n'a pas eu son action propre. Il n'est plus instrument ; il n'est plus cause ; il n'est plus auteur. Dieu n'est plus l'auteur principal de l'Ecriture, il en est l'*auteur total* ; ce qui est inadmissible... Donc, dire que les pensées exprimées dans l'Ecriture ne sont pas de l'écrivain sacré,

à plus forte raison que le choix des mots et leur arrangement dans la phrase n'est pas de lui, serait dénaturer l'inspiration scripturaire : ce serait trop dire.

« Et pourtant ce serait aussi dire trop peu. Si, en effet, l'action inspiratrice de Dieu s'arrête là, si elle consiste *totalement* à déposer une pensée toute conçue dans l'esprit de l'écrivain sacré, cette action me garantira bien d'une chose, à savoir : que l'écrivain sacré a eu, dans son esprit ou sur ses lèvres, une pensée divine ; elle ne me garantira nullement que l'expression que j'en ai, ou l'Ecriture, soit divine. Or, que nous servirait à nous de savoir qu'il y a eu dans l'esprit de l'écrivain sacré une pensée divine, si nous ne savions, en même temps, que l'expression que nous en avons est divine. Ce n'est pas l'esprit de l'écrivain sacré que nous avons entre les mains. C'est l'Ecriture, et l'Ecriture seule. Si donc cette Ecriture n'est pas divine, si l'action inspiratrice ne s'étend pas jusqu'à elle, nous ne sommes plus assurés d'avoir une définition, une expression divine...

« Que signifie cette expression de Notre Seigneur, cette formule si souvent employée par lui : « comme il est écrit ? » Comme il est écrit, — par qui ? par *un homme ?* — Non ; mais « comme il est écrit » par Dieu même. Eh bien ! pour que ce soit « comme il est écrit » par Dieu même, il faut et il suffit que pas un mot, pas un iota, pas un accent, pas une expression, *rien* n'ait été mis, n'ait été *écrit* sur le papyrus ou les tablettes, *autrement que sous la motion scripturaire de Dieu.* Cette motion scripturaire qui, partant du premier moment où l'écrivain sacré reçoit de Dieu et où il a l'idée d'écrire le livre que Dieu veut écrire par lui, passe par tous les actes que fait l'écrivain sacré en vue de ce même livre à écrire, et ne cesse qu'à la complète réalisation de cette idée sur le papyrus ou les tablettes, voilà ce qu'est l'inspiration scripturaire...

« Mais, s'il n'est absolument rien, dans l'Ecriture, que nous ayons voulu soustraire à l'action et, par suite, à l'autorité de Dieu, il n'est rien aussi que nous ayons reconnu avoir été produit dans cet effet, si ce n'est par

l'action propre de l'instrument surélevée et divinisée, en quelque sorte, par son union mystérieuse à la vertu instrumentale que Dieu lui communiquait. Tout ce qu'un écrivain humain fait, en vertu de sa nature humaine, quand il veut écrire un livre, tout cela les écrivains sacrés l'ont fait. Mais, tandis que l'écrivain humain fait cela de par les seules forces de sa nature, les écrivains sacrés l'ont fait sous l'action, sous la motion, sous l'inspiration de Dieu. » Pègues, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire. Revue thomiste*, 1895, p. 105-110.

2. Essai d'explication de l'inspiration verbale. — « Il paraît conforme à la manière pénétrante et douce dont Dieu conduit le jeu des facultés, que la motion divine pour écrire ceci ou cela soit précédée d'un jugement sur la chose en elle-même qui doit être affirmée avec la certitude divine. Ce jugement ne peut être que le résultat d'une lumière qui élève l'âme, et c'est cette élévation de l'esprit que nous nommons inspiration : inspiration qui rayonne sur tout le travail de l'écrivain et qui ne se diversifie qu'en raison des objets qu'elle atteint ou des modalités que présente la vérité, considérée soit en elle-même, soit comme apte ou non à figurer dans un écrit. C'est aussi dans le caractère compréhensif de cette action divine que nous trouvons la solution de la question de l'inspiration verbale.

« Il est à peine nécessaire de dire que nous n'admettons, sauf des cas particuliers qui sont hors de cause, ni la dictée à l'oreille, ni même une révélation intérieure des mots au moyen d'images infuses. Nous n'admettons même pas toujours cette révélation intérieure lorsqu'il s'agit des concepts. Mais, en revanche, nous comprenons encore moins que l'expression de jugements dus à une lumière divine soit considérée comme une chose purement humaine. Dieu donnerait les pensées et laisserait trouver l'expression, se contentant d'une assistance négative, tout prêt à intervenir si l'écrivain trahissait par l'expression la vérité de la pensée ! Mais, sans entrer dans une discussion philosophique approfondie, cela

nous paraît un non-sens. Même si la pensée pouvait être présentée à l'écrivain sacré toute prête à écrire, on ne comprendrait pas que cette pensée suggérée par Dieu fût habillée de mots quelconques qui ne fussent pas son expression propre, et par conséquent une émanation de la pensée divine.

« Mais ce divorce impossible à concevoir entre la pensée et l'expression est encore plus inimaginable dans le système que nous croyons être celui de saint Thomas. L'écrivain sacré a été élevé au-dessus de ses forces naturelles par une action divine qui éclaire son intelligence; sous cette influence, il a mieux compris la vérité, il s'est décidé à l'écrire, et tout cela ne ferait rien pour le choix des mots ! Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement; par conséquent celui qui est cause qu'on conçoit bien est cause positive qu'on s'énonce comme il convient. L'inspiration est donnée pour écrire un livre, il est donc juste qu'elle s'étende au livre tout entier.

« Sans doute, entre la pensée et le terme il y a une différence intrinsèque ; l'inspiration ne les atteindra donc pas de la même manière. Le jugement doit être vrai, le terme doit être propre. Sous la lumière divine le jugement sera donc vrai, les termes et autres accessoires convenablement choisis. Si c'est ce que certains modernes veulent dire en distinguant l'inspiration pour les pensée, l'assistance pour les mots, nous sommes d'accord pour le fond des choses.

« En deux mots, par la simple inspiration l'Esprit-Saint ne fournit pas des idées que l'écrivain sacré rendra comme il l'entendra, mais il éclaire les idées et le travail de l'écrivain, plus ou moins préparé par son action antérieure, et le guide pour enseigner ce qu'il veut.

« D'autre part, les affirmations de l'Esprit-Saint sont bien aussi celles de l'écrivain sacré qui les a acquises et perçues dans une lumière supérieure. Dans ce système, la causalité de Dieu s'applique surtout dans l'affirmation et le choix des pensées, les idées conservant le sens qu'elles ont dans l'ordre humain ou dans le milieu qui a reçu la révélation ; pourvu que le jugement soit vrai et spéciale-

ment voulu de Dieu, il importe peu que les éléments en soient préexistants ou non dans l'esprit de l'homme. Il se peut que l'inspiration n'ait rien suggéré, rien fourni, rien déposé dans l'intelligence de l'écrivain, mais elle l'a déterminé, disons décidé, pour ne froisser personne, à écrire tout ce qu'il a écrit. » Lagrange, *L'inspiration des Livre saints*, *Revue biblique*, 1896, p. 214-215.



Leçon VIIe

L'Ecriture Sainte

I. *L'inerrance et la critique.* — II. *La Bible et les sciences.* — III. *La Bible et l'histoire.*

I. L'inerrance et la critique

Opposant les règles de la prudence et de la sagesse aux tentatives hasardeuses de certains catholiques, Léon XIII a insisté à plusieurs reprises et pour de graves motifs sur les témérités et les dangers de la critique biblique, telle que la pratiquent quelques exégètes (1). On prétend, en

1. BIBLIOGRAPHIE : Dausch, *Die Schriftinspiration*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 ; Lagrange, *L'inspiration des Livres saints; L'inspiration et les exigences de la critique*, dans la *Revue biblique*, 1896, t. v, p. 199-200; 496-518; *La méthode historique*, 2e édit., Paris, 1904 ; Loisy, *Etudes bibliques*, Paris, 1901 ; Prat, *Les historiens inspirés et leurs sources*, dans les *Etudes*, 1901, t. LXXXVI, p. 474-500 ; *Progrès et tradition en exégèse*, ibid., 1902, t. XCIII, p. 289 sq, 610 sq ; *La Bible et l'histoire*, Paris, 1904 ; Durand, *L'autorité de la Bible en matière d'histoire*, dans la *Revue du Clergé*, 1903, t. XXXIII, p. 5-30 ; Brucker, *Questions actuelles d'Ecriture sainte*, Paris, 1895 ; *L'inspiration et l'infaillibilité de la Bible en matière historique*, dans les *Etudes*, 1903, t. XCIV, p. 222 sq ; *Revue du Clergé*, articles sur l'inerrance, dans les numéros du 15 juillet, du 1er et 15 août, du 1er et 15 octobre, du 1er et 15 décembre ; Delattre, *Autour de la question biblique*, Liège, 1904 ; de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Fribourg-en-Brisgau, 1904 ; Mangenot, *L'exégèse et la question de l'inspiration*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Paris, 1904 ; Pesch, *De inspiratione*, Fribourg-en-Brisgau, 1906.

effet, traiter la Bible comme un livre ordinaire, abstraction faite de son caractère inspiré, et l'interpréter sans se préoccuper du résultat, qu'il soit ou non d'accord avec l'orthodoxie, pourvu qu'il paraisse légitimement acquis. C'est là une prétention abusive, un procédé des plus dangereux (1).

1° Les documents pontificaux. — 1. Déjà, dans son Encyclique du 18 novembre 1893, Léon XIII avait clairement dénoncé les principes de la haute critique, d'après lesquels toutes les questions d'origine, d'intégrité et d'autorité des livres de la Bible doivent se résoudre par le seul examen de leurs caractères intrinsèques (2) ; il avait également dénoncé ceux de l'école large sur la manière d'entendre l'inspiration et l'inerrance. Il revient à la charge, le 25 novembre 1898, dans sa Lettre au Ministre général de l'Ordre des Frères Mineurs. Après avoir fait allusion aux enseignements qu'il avait donnés dans

1. Prop. XIIe condamnée par le décret *Lamentabili :* « L'exégète, s'il veut s'adonner utilement aux études bibliques, doit écarter avant tout toute autre opinion préconçue sur l'origine surnaturelle de l'Ecriture sainte, et ne pas l'interpréter autrement que les autres documents humains. » — 2. « Les ennemis de la religion prennent confiance pour attaquer et battre en brèche l'authenticité des Livres sacrés ; cette sorte de haute critique qu'on exalte arrivera enfin à ce résultat que chacun, dans l'interprétation, s'attachera à ses goûts et à ses opinions faites d'avance. Ainsi la lumière cherchée au sujet des Ecritures ne se fera pas, et aucun avantage n'en résultera pour la science, mais on verra se manifester avec évidence ce caractère de l'erreur qui est la diversité et la contradiction des opinions. Déjà la conduite des chefs de cette nouvelle science le prouve. En outre, comme la plupart d'entre eux sont imbus des maximes d'une vaine philosophie et du rationalisme, ils ne craignent pas d'écarter des saints Livres les prophéties, les miracles et tous les autres faits qui surpassent l'ordre naturel. » *Encycl. Providentissimus.* —

l'encyclique *Providentissimus*, il ajoute : *Præcepta vero et documenta Pontificis maximi neglegere, catholico homini licet nemini.* Il y revient encore, le 8 septembre 1899, dans sa Lettre au Clergé de France (1).

2. Voyant persister ou plutôt s'aggraver les causes qui lui avaient fait écrire les documents précités, il décide enfin par sa Lettre *Vigilantiæ*, du 30 octobre 1902, la création d'une *Commission biblique* pour l'explication et la défense de l'Ecriture. Les membres en ont été choisis parmi les hommes les plus compétents du monde catholique, dans le but de travailler à une étude approfondie de la Bible, telle que la réclame notre époque, pour mettre l'Ecriture à l'abri de tout souffle d'erreur et de toute témérité d'opinion.

« Après avoir très attentivement observé quelle est

1. « Au sujet de l'étude des saintes Ecritures, Nous appelons de nouveau votre attention sur les enseignements que Nous avons donnés dans Notre encyclique *Providentissimus*, dont Nous désirons que les professeurs donnent connaissance à leurs disciples, en y ajoutant les explications nécessaires. Ils les mettront spécialement en garde contre les tendances inquiétantes qui cherchent à s'introduire dans l'interprétation de la Bible, et qui, si elles venaient à prévaloir, ne tarderaient pas à en ruiner l'inspiration et le caractère surnaturel. Sous le spécieux prétexte d'enlever aux adversaires de la parole révélée l'usage d'arguments qui semblaient irréfutables contre l'authenticité et la véracité des Livres saints, des écrivains catholiques ont cru très habile de prendre ces arguments à leur compte. En vertu de cette étrange et dangereuse tactique, ils ont travaillé, de leurs propres mains, à faire des brèches dans les murailles de la cité qu'ils avaient mission de défendre. Dans Notre encyclique précitée ainsi que dans un autre document, Nous avons fait justice de ces dangereuses témérités. Tout en encourageant nos exégètes à se tenir au courant des progrès de la critique, Nous avons fermement maintenu les principes sanctionnés en cette matière par l'autorité traditionnelle des Pères et des conciles, et renouvelés de nos jours par le concile du Vatican. » *Lettre au Clergé de France.*

actuellement, au sujet des sciences, la marche des esprits, ils devront penser que rien de ce qu'a découvert l'ingéniosité des modernes n'est étranger à l'objet de leur travail. Bien au contraire, si un jour apporte quelque chose d'utile à l'exégèse biblique, qu'ils veillent à s'en emparer sans retard et à la faire passer par leurs écrits dans l'usage commun. Aussi devront-ils cultiver activement l'étude de la philologie et des sciences connexes et suivre tous leurs progrès. — Qu'ils déploient un grand soin et un zèle ardent à maintenir intacte l'autorité des saintes Ecritures ; qu'ils s'efforcent surtout de ne jamais laisser prévaloir l'opinion et la méthode assurément blâmables, qui consistent à beaucoup trop accorder aux opinions des hétérodoxes, comme si le vrai sens des Ecritures devait être cherché en premier lieu dans l'appareil de l'érudition étrangère. Aucun catholique, en effet, ne peut regarder comme douteux ce que Nous avons ailleurs rappelé plus au long : Dieu n'a pas livré les saintes Ecritures au jugement privé des savants, mais il en a confié l'interprétation au magistère de l'Eglise.

« Telle est, d'ailleurs, la nature des Livres sacrés que, pour dissiper cette religieuse obscurité qui les enveloppe, les lois de l'herméneutique sont parfois insuffisantes et que l'Eglise doit être regardée comme la conductrice et la maîtresse donnée par Dieu. Enfin le sens légitime de la divine Ecriture ne peut être trouvé nulle part en dehors de l'Eglise ni être donné par ceux qui ont rejeté son magistère et son autorité.

« Sans doute, il arrive à l'interprète catholique de trouver quelque aide chez les auteurs dissidents, surtout en matière de critique ; toutefois la prudence et le discernement sont nécessaires. Que la science de la critique, assurément très utile pour la parfaite intelligence des écrivains sacrés, devienne l'objet des études des catholiques, c'est ce que Nous approuvons entièrement. Qu'ils se perfectionnent dans cette science, en s'aidant au besoin des hétérodoxes, Nous ne nous y opposons pas. Mais qu'ils prennent garde de puiser dans la fréquentation habituelle de ces écrivains la témérité du jugement. C'est, en effet, à

cet écueil qu'aboutit souvent cette méthode de critique, dite supérieure, et dont Nous avons Nous même plus d'une fois dénoncé la périlleuse témérité (1). »

2. Utilité et dangers de la critique. — Quoi de plus clair que ces solennels avertissements du Souverain Pontife, si souvent réitérés, pour savoir ce qu'un catholique doit penser de la critique et la conduite qu'il convient de tenir à son égard ? Loin de l'interdire, le Pape la recommande ; c'est donc qu'elle peut rendre d'éminents services. Mais il la recommande de manière qu'on ne s'en serve qu'en parfaite connaissance de cause et avec une très grande circonspection ; dans tous les cas, le dernier mot doit rester à l'Eglise, seule divinement autorisée pour interpréter le vrai sens de l'Ecriture : c'est donc que la critique peut constituer un danger pour l'orthodoxie. Maniée par des mains inexpérimentées ou par des esprits imprudents, à plus forte raison par ceux, quelque habiles qu'il soient, qui entendent traiter la Bible comme tout autre livre sans plus, c'est une arme dangereuse. La difficulté est de savoir s'en servir, et tout le monde ne possède pas cet art délicat.

Son nom, disait Mgr Mignot (2), « sonne mal aux oreilles catholiques, il semble synonyme de contradiction, d'opposition. C'est que cette science jusqu'à présent n'est guère connue en France que par ses méfaits. Elle est, semble-t-il, l'arme des mécontents, des frondeurs, des exaltés, des ennemis de la religion ; elle inspire toutes les défiances.

1. Prop. XIX[e] condamnée par le décret *Lamentibili* : « Les exégètes hétérodoxes ont rendu plus fidèlement le vrai sens des Écritures que les exégètes catholiques. » — 2. *L'apologétique et la critique biblique*, 5[e] Lettre sur les *Etudes ecclésiastiques*, dans la *Revue du clergé*, 1901, t. XXVII, p. 14-15.

En réalité, il n'en est pas ainsi ; elle n'est ni chrétienne, ni antichrétienne, ni bonne, ni mauvaise, pas plus que les mathématiques et les sciences naturelles. Elle est une méthode de travail, un instrument de recherches qui se perfectionne tous les jours ; un examen des textes fait à la lumière de nos découvertes modernes avec toutes les ressources historiques, scientifiques, linguistiques et autres, mises à notre disposition par les progrès constants de l'érudition contemporaine... La critique est un moyen de vérification... elle est un discernement scientifique entre le vrai et le faux... elle est le *discernement* du vrai, elle n'en est pas le *dénigrement.* » Et Mgr Mignot de conclure avec raison : « Le seul moyen de prévenir les dangers de la fausse critique, c'est d'en faire de la bonne (1). »

En faire de la bonne, tout est là ; et c'est bien celle que se flattent de faire les mieux avisés parmi nous. On convient volontiers que, si la méthode est utilisable, elle ne l'est pas sans discernement ; car elle réclame du savoir, du tact, de la prudence, à raison de sa délicatesse extrême et des dangers qu'elle peut offrir chez des novices insuffisamment préparés, elle requiert surtout et avant tout un esprit de soumission absolue aux directions de l'Eglise. C'est toujours à l'Eglise qu'il faut s'en rapporter en fin de compte. A l'Eglise de diriger, d'éclairer, d'avertir et de condamner s'il y a lieu, elle a autorité pour cela ; à elle, s'il le faut de fixer infailliblement le sens qu'il convient de donner à tel ou tel texte sacré. Et ce n'est là ni une gêne, ni une contrainte, mais une sauvegarde (2), quoi qu'on

1. *Ibid.*, p. 16. — 2. Léon XIII le faisait justement remarquer dans son encyclique *Providentissimus :* « Par cette loi pleine de sagesse, l'Eglise n'arrête et ne contrarie en rien les recherches de la science biblique, mais elle la maintient à l'abri de toute erreur

en ait pu dire ; c'est la liberté dans l'obéissance. Il le faut bien, si l'on est sage ; car il importe de se prémunir contre les illusions du subjectivisme kantien, en face de la vérité révélée, qui dépasse la portée de l'intelligence. « Dans ces conditions, dit le P. Lagrange, l'obéissance n'est pas un esclavage irrationnel, précisément parce que le fait surnaturel est une partie de notre étude, et que nous n'en avons pas reçu de Dieu la révélation particulière. Mais je dis de plus que nous suivons une excellente méthode en pratiquant la critique sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Eglise, parce que la règle même de la critique, c'est de tenir compte du milieu, et que l'Eglise est précisément le milieu où a paru l'Ecriture (1). »

Ainsi comprise et prudemment appliquée, la critique ne saurait plus être un danger pour la foi, puisqu'elle reconnaît l'autorité de l'Eglise. La foi n'a rien à craindre de ses travaux. « Aucun de nos dogmes, assure Mgr Mignot, ne serait en danger quand même, par hypothèse, plusieurs des théories critiques actuelles devraient être un jour confirmées par les faits. La vérité n'en serait pas altérée. Il

et contribue puissamment à ses véritables progrès. Chaque Docteur, en effet, voit ouvert devant lui un vaste champ dans lequel, en suivant une direction sûre, son zèle peut s'exercer d'une façon remarquable et avec profit pour l'Eglise. A la vérité, quant aux passages de la sainte Ecriture qui attendent encore une explication certaine et bien définie, il peut se faire, grâce à un bienveillant dessein de la Providence de Dieu, que le jugement de l'Eglise se trouve pour ainsi dire mûri par une étude préparatoire. Mais, au sujet des points qui ont déjà été fixés (et qui sont en très petit nombre), le docteur peut jouer un rôle également utile, soit en les expliquant plus clairement à la foule des fidèles, d'une façon plus ingénieuse aux hommes instruits, soit en les défendant plus fortement contre les adversaires de la foi. »

1. *La méthode historique*, p. 39.

suffirait de changer l'ordre et la forme de nos preuves, puisque le dogme ne dépend pas de tel procédé de démonstration (1). » C'est la pensée du P. Lagrange et de tous ceux qui s'occupent de critique biblique.

Malgré cette assurance, un reste de méfiance et de crainte persiste au fond de certains esprits. On voit bien que, sur le terrain des principes tout le monde est d'accord, mais, dans la pratique, les partisans de l'enseignement traditionnel n'aperçoivent pas toujours comment on sauvegarde le dogme de l'inspiration plénière et l'inerrance qui en est la suite. Incontestablement, la Bible actuelle contient des imperfections, des contradictions et même des erreurs matérielles. C'est à expliquer leur nature et leur présence dans l'Ecriture que chacun s'applique du mieux qu'il peut ; mais n'est-ce pas, demande-t-on, au détriment de l'inspiration ? Et la pratique ne contredit-elle pas la théorie ? Sur les questions d'ordre scientifique, plus de difficulté ; Léon XIII a prononcé la parole libératrice, en indiquant les principes de solution. Mais sur les questions d'ordre historique, il ne semble pas en être de même. De là de multiples tentatives de la part de nos exégètes. Si toutes ne sont pas couronnées de succès, quelques-unes du moins serrent le problème de près. A défaut d'une solution définitive et à l'abri de toute suspicion et de tout reproche, il est permis de croire que les efforts de ces dernières années ne seront pas complètement perdus. Que l'orthodoxie veille et demande des preuves positives, rien de mieux ; elle ne songe pas à décourager, par d'illégitimes soupçons, les travaux des exégètes. Que ceux-ci, de leur côté, n'affichent pas envers les théolo-

1. *L'apologétique et la critique biblique*, p. 7.

giens un dédain exagéré et poursuivent leur marche en avant, toujours prêts à accepter l'enseignement de l'Eglise dès qu'il sera notifié. Qu'ils ne prétendent pas que la loi ecclésiastique de l'*Imprimatur* ne s'étend pas à ceux qui cultivent la critique de l'exégèse scientifique de la Bible ; que l'interprétation des Livres saints est sujette à un jugement plus approfondi des exégètes et à correction ; que, des jugements et des censures ecclésiastiques portés contre l'exégèse libre et plus savante, on est en droit d'inférer que la foi proposée par l'Eglise est en contradiction avec l'histoire ; que le magistère de l'Eglise ne peut pas déterminer le sens propre de l'Ecriture, même par des définitions dogmatiques ; qu'on doit estimer exempts de toute faute ceux qui tiennent pour non avenues les condamnations des Congrégations romaines ; et enfin que l'exégète, pour s'adonner utilement aux études bibliques, doit écarter avant tout toute opinion préconçue sur l'origine surnaturelle de l'Ecriture sainte, et ne pas l'interpréter autrement que les autres documents purement humains (1). Qu'ils tiennent compte surtout de l'Encyclique *Pascendi dominici*. A ces conditions, la paix régnera tout d'abord, une paix d'autant plus féconde, espérons-le, que chacun y apportera plus de bienveillance, de loyauté et de bonne volonté.

Essayons maintenant de montrer comment l'inerrance biblique se concilie avec les données de la science et de l'histoire. « Il est impossible que Dieu enseigne l'erreur. Il est donc impossible, non pas que la Bible, où tout le monde prend la parole, contienne des erreurs, mais que l'examen intelligent de la Bible nous force à conclure que Dieu a ensei-

1. Prop. I, II, III. IV, VIII, XII, condamnées par le décret *Lamentabili*, du 4 juillet 1907 : cf. le texte en tête de ce volume.

gné l'erreur (1). » C'est à cet « examen intelligent » qu'il faut procéder pour constater comment « Dieu n'enseigne rien de faux, ne s'appuie sur rien de faux comme élément matériel de son enseignement. Il est libre de se servir de nos idées scientifiques ou de l'histoire comme d'un simple procédé de préparation, ainsi qu'il mènerait nos idées au point voulu par une comparaison ou une parabole (2). »

II. La Bible et les Sciences

1° Erreur de tactique au XIXe siècle. — En présence de l'essor prodigieux et des merveilleux progrès des sciences physiques et naturelles, dont s'emparaient les incrédules pour battre en brèche le catholicisme, les apologistes du XIXe siècle crurent bon de défendre la Bible, au nom de la science elle-même et sur le terrain scientifique. La tactique était habile ; elle pouvait être indiscrète, et l'expérience montra qu'elle n'était pas sans danger. Les Pères n'avaient pas songé à y recourir ; ils s'en étaient tenus de préférence au sens littéral et obvie de l'Ecriture, sans se préoccuper outre mesure de ce que les sciences naturelles pouvaient enseigner, et sans chercher à mettre quand même d'accord la Bible avec la science. Car, à leurs yeux, et ils avaient raison, la Bible ne contient pas toutes sortes de vérités ; elle renferme la vérité religieuse, celle qui est nécessaire et utile au salut, et non la vérité scientifique. On peut dire, en effet, des auteurs sacrés en général ce que saint Augustin disait des apôtres : « On ne lit pas dans l'Evangile que le Seigneur leur ait dit : « Je vous envoie le Paraclet pour vous enseigner le cours du soleil et de la

1. Lagrange, *La méthode historique*, p. 92. — 2. *Ibid.*, p. 101.

lune...» Il voulait faire des chrétiens et non des mathématiciens (1). »

L'attitude des Pères fut oubliée ; on crut plus habile d'en prendre une autre, que semblaient commander les circonstances, et d'accepter le combat sur le terrain choisi par les adversaires. En conséquence, les apologistes, avec plus de courage que de prudence, essayèrent de montrer que la Bible, pour ancienne qu'elle fût, était en avance et renfermait déjà, d'une manière plus ou moins explicite, ce que la science avait mis tant de temps et de peines à découvrir. De là des essais de conciliation à tout prix entre l'Ecriture et les données scientifiques. Tentative téméraire et malheureuse !

Il fallut en rabattre et abandonner l'une après l'autre les fausses positions prises, qui n'étaient plus tenables, alors qu'il eût été si facile, non pas certes de se désintéresser du mouvement et des résultats scientifiques, mais de montrer qu'ils ne pouvaient compromettre en rien l'autorité de la Bible.

Comme le remarque le P. Lagrange, résister n'est pas possible ; se plier à toutes les exigences du mouvement scientifique, passe encore ; mais y plier le texte sacré, ce n'est pas digne de la foi et c'est un artifice réprouvé par la critique. Mais alors il ne reste qu'un parti à prendre, celui de faire abstraction des découvertes scientifiques actuelles et de faire de l'exégèse avec la science ancienne, ou plutôt d'appliquer le principe fécond signalé par saint Augustin, formulé par saint Thomas d'Aquin et consacré officiellement par Léon XIII, dont il va être question.

2e La Bible n'est pas un livre de science. — Une remarque s'impose, en effet, c'est que la Bible

1. *De actis cum Felice*, I, 10 ; *Patr. lat.*, t. XLII. col. 525.

est un livre religieux, ce n'est pas un manuel scientifique. Il n'est pas question dans l'Ecriture de révélation scientifique ; et, dans le catholicisme, la religion n'est pas inféodée à la science.

La science est toujours *in fieri*; elle progresse, oui, mais il lui arrive parfois de n'aboutir qu'à des résultats provisoires, qui sont l'engouement d'un jour et qu'on rejette le lendemain. Dans ses résultats certains, que peut-elle contre la Bible, puisque les vérités qu'elle enseigne ne sont pas du même ordre? Et est-il admissible, du reste, que le vrai scientifique, dès qu'il est légitimement acquis, puisse être en contradiction avec la vérité religieuse? Loin de là ; *a priori*, c'est impossible.

Sans doute, on rencontre parfois dans la Bible des affirmations en matière scientifique. Mais les auteurs inspirés ne les donnent pas en hommes du métier, ils ne traitent pas de la science *ex professo* ; ce qu'ils en disent est purement l'expression des apparences, en conformité avec l'opinion courante de leur temps, de manière à se faire comprendre de leurs lecteurs. Il se peut donc qu'en agissant de la sorte, leur langage populaire, accessible à tous, soit en désaccord avec la rigueur scientifique d'aujourd'hui ou avec celle de demain. Quel inconvénient à cela? Et en quoi l'inerrance biblique en pourrait-elle être atteinte (1)?

1. « Le domaine de la révélation et celui de la science sont distincts ; rarement ils se rejoignent ; plus rarement ils se compénètrent. C'est sur le terrain de la philosophie qu'a lieu le contact. Mais si théologien et savant se renferment dans leurs frontières respectives, évitant de donner pour certain ce qui ne l'est pas, tout péril de conflit sera écarté. — Le but premier, la raison essentielle d'un livre inspiré n'est pas et ne peut pas être la science. Il n'y a de science révélée que dans la mesure nécessaire au salut de l'homme et à l'économie de la foi. Dès lors l'explication prétendue scientifique de l'Ecriture

dans les ténèbres non seulement de l'incompréhensible mais encore de l'inintelligible, il est des catholiques qui penchent soit du côté de l'agnosticisme, soit du côté du mysticisme. Pour M. Brunetière, « les raisons de croire ne sont pas de l'ordre intellectuel, mais de l'ordre moral ; on croit parce que l'on veut croire (1). » M. Faguet pense de même : « L'idéal ne se prouve en aucune façon : on ne l'aime qu'en y croyant, sans aucune raison d'y croire, ce qui est proprement un acte de foi. » « L'acte de foi consiste à dire : je crois parce que j'aime (2). » D'autres ne cessent de répéter avec Pascal : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison (3). »

Parmi nos contemporains, quelques catholiques ont porté les efforts d'une analyse psychologique pénétrante et minutieuse sur la foi pour en mieux déterminer et préciser les divers éléments. Mais les uns, fidèles aux données scolastiques, accentuent peut-être un peu trop le caractère intellectuel de l'acte de foi, et cela, semble-t-il, au détriment de la volonté ; et c'est ainsi que l'on accuse la définition scolastique de la foi d'être insuffisante, « parce qu'elle n'implique pas un élément psychologique essentiel, sans lequel la foi reste philosophiquement inexplicable et la synthèse de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel absolument incompréhensible (4). » Les autres, au contraire, mettent en un puissant relief l'intervention de la volonté, et, sans nier

1. Brunetière, *La science et la religion*, p. 62, note. — 2. Faguet, *La religion de nos contemporains*, dans la *Revue bleue*, janvier 1896. — 3. *Pensées*, édit. Havet, XXIV, 5. — 4. Péchegut, *Une définition de la foi*, dans la *Revue du clergé*, 1902, t. XXIX, p. 72.

le caractère intellectuel de l'acte de foi, le rejettent au second plan, ce qui semble dénaturer la vraie notion de la foi.

En quoi consiste donc véritablement la foi ? Quelle est sa nature ? Et quel est le rôle qui revient dans cet acte mystérieux soit à la raison soit à la volonté ? C'est ce que nous allons demander à l'enseignement formulé par le concile du Vatican.

4. Voici d'abord la définition de la foi donnée par le concile : « Cette foi, qui est le commencement du salut de l'homme, l'Eglise catholique professe que c'est *une vertu surnaturelle par laquelle, prévenus et aidés de la grâce de Dieu, nous croyons vraies les choses qu'il a révélées, non pas à cause de leur vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, mais à cause de l'autorité de Dieu même qui révèle et qui ne saurait être ni trompé ni trompeur*. La foi est, en effet, au témoignage de l'apôtre, la substance de ce que nous espérons et la conviction de ce que nous ne voyons pas (1). »

Cette définition dogmatique est de capitale importance. Chacun de ses termes porte. Contentons-nous d'en indiquer ici les principaux éléments, sauf à insister ensuite sur quelques-uns d'entre eux, ce qui nous permettra par une précision plus grande de répondre à certaines difficultés.

Là où le concile de Trente ne parle que de l'acte de foi préparatoire à la justification, le concile du Vatican considère la foi comme une *vertu*, comme une habitude, comme une disposition permanente de l'âme, mais comme une vertu *surnaturelle*, c'est-à-dire dépassant les exigences et les ressources de

1. Voir dans la *Somme théologique*, IIª IIæ, Q. IV, a. I, l'explication de ce texte, où saint Thomas montre tous les éléments constitutifs d'une définition de la foi.

notre nature, ne pouvant être en nous que par une infusion divine, par un don gratuit de Dieu. Nous aurons à revenir sur ce sujet quand nous traiterons des vertus théologales.

Comme le concile de Trente, le concile du Vatican signale le rôle nécessaire que joue dans l'acte de foi *la grâce prévenante et adjuvante.* Il caractérise ensuite la nature spéciale de cet acte en disant qu'il nous *fait croire vraies les choses que Dieu a révélées*. Et du même coup il nous fait connaître le *sujet* et l'*objet matériel* de la foi. Le *sujet* d'abord ; car, du moment qu'il s'agit d'une adhésion à la vérité des choses révélées ou, comme s'exprime le Catéchisme romain, d'un « assentiment total, » d'un « acquiescement, » d'une « connaissance, » il ne peut être question que de l'intelligence, c'est-à-dire de la faculté spéciale de l'âme sur laquelle s'insère et se greffe la vertu de la foi. L'*objet matériel* ensuite, c'est-à-dire les vérités révélées par Dieu.

Mais le concile du Vatican, tout comme le Catéchisme romain et d'une manière plus précise, indique le motif de notre adhésion à la vérité révélée, ce que les théologiens appellent l'*objet formel* de la foi. Pourquoi croyons-nous à la vérité révélée ? Ce n'est pas à cause de sa vérité intrinsèque perçue à la lumière naturelle de la raison, parce que dans ce cas la foi se confondrait avec la science, mais c'est *à cause de l'autorité de Dieu même qui ne peut ni être trompé ni tromper*. Et c'est justement par là que la foi se distingue de toutes les autres espèces d'adhésion.

IV. Le motif de la Foi ou son objet formel

Quel est le motif propre de la foi, la raison dé-

terminante de notre adhésion à la vérité révélée, ce qui la fonde et constitue sa raison dernière et suprême, ce qui fait que la foi est foi et la distingue des autres connaissances, ou, comme disent les théologiens, son objet formel ?

1. Faut-il le placer avec les rationalistes dans la perception claire ou l'évidence de la vérité ? Faut-il le mettre dans l'habitude infuse de la foi, qui jouerait ainsi par rapport aux vérités révélées le rôle de l'évidence pour les vérités naturelles ? Serait-ce la perfection souveraine de l'être de Dieu, source première de sa véracité ? Serait-ce ce que l'on désigne d'ordinaire sous le nom de motifs de crédibilité, ou bien l'autorité de l'Eglise, ou enfin le fait même de la révélation ?

Rappelons tout d'abord que l'homme a deux manières de connaître : par la science et par la foi. Par la *science*, à l'aide des seules lumières de la raison, il voit, il se rend compte, il s'explique le pourquoi et le comment des choses, il en pénètre la vérité intrinsèque. Par la *foi*, il adhère à la vérité sur le témoignage d'autrui, témoignage préalablement jugé certain et véridique. Or, ce qu'il importe de remarquer, c'est que ce témoignage provient originairement de quelqu'un qui sait de science certaine la vérité de ce qu'il affirme. Et de la sorte, croire c'est participer à la science positive de celui qui sait et qui dit ce qu'il sait. Ce qu'il sait, le témoin originaire le sait par lui-même, de science immédiate, par l'évidence intrinsèque de la vérité. Au contraire, celui qui croit ne possède pas cette connaissance intrinsèque de la vérité, mais il admet quand même la vérité sur le témoignage de celui qu'il estime savoir ce qu'il dit et dire ce qu'il sait. Légitimement garanti, il en possède du moins une connaissance ferme et certaine, bien que médiate

et extrinsèque, qui se distingue du doute, du soupçon, de l'opinion. Car le doute existe quand l'esprit ne se prononce pas ; le soupçon, quand il penche d'un côté, mais sans oser se prononcer ; l'opinion, quand il embrasse un sentiment, tout en craignant que le sentiment contraire ne soit préférable. Or, remarque saint Thomas (1), l'acte de foi implique une adhésion ferme, exclusive de toute crainte d'erreur, et celui qui croit a cela de commun avec celui qui sait et qui connaît. Toutefois celui qui croit n'a pas comme celui qui sait la connaissance parfaite qui résulte de l'évidence intrinsèque, et en cela il ressemble à celui qui doute, qui soupçonne, qui a une opinion, mais il connaît.

2. Ainsi en est-il pour l'acte de foi chrétienne. Le motif qui le détermine n'est pas, — et c'est l'enseignement formel du concile du Vatican (2), — « la vérité intrinsèque de la chose révélée perçue à la lumière naturelle de la raison, » puisque d'ordinaire cette chose échappe aux prises de notre intelligence et reste enveloppée d'ombre et de mystère. La foi, en effet, n'est pas la science ; son motif, et c'est encore le concile du Vatican qui le dit, diffère du fondement de la science. Ne pas distinguer la foi divine de la science naturelle de Dieu et des choses morales, serait encourir l'anathème porté par le canon 2 (3). L'apôtre saint Paul écrivait aux Corinthiens : « C'est dans la faiblesse, dans la crainte et dans un grand tremblement que je me suis présenté chez vous ; et ma parole et ma prédication n'avaient rien du langage persuasif de la sagesse, mais l'Esprit (Saint) et la

1. *Sum. theolog.*, IIa IIæ, Q. II, a. 1 ; Q. IV, a. 1. — 2. *Const. Dei Filius*, c. III, § 1. — 3. *Ibid.*, c. III, can. 2.

force de Dieu en démontraient la vérité, afin que votre foi repose, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu (1). » Il leur disait encore : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, et nous assujettissons toute pensée à l'obéissance du Christ (2). » C'est la foi qui ne se fonde pas sur les moyens et les raisonnements humains, sur l'évidence de la vérité qu'elle croit.

3. Le motif propre, l'objet formel de la foi, ce qui fait croire aux choses révélées de Dieu, c'est, d'après le texte du concile, « l'autorité de Dieu révélateur, qui ne peut ni se tromper ni nous tromper. » Cette autorité implique, comme on le voit, deux éléments : la science infaillible de Dieu et sa véracité absolue, tous deux également nécessaires et essentiels. En dernière analyse, c'est à cause de cette autorité divine que je donne mon assentiment à la vérité révélée, que je fais l'acte de foi. Notre Seigneur disait : « Celui qui m'a envoyé est véridique, et ce que j'ai entendu, je le dis au monde (3). » « Nous disons ce que nous savons, et nous attestons ce que nous avons vu, mais vous ne recevez pas notre témoignage... Celui qui vient du ciel est au dessus de tous, et ce qu'il a vu et entendu, il l'atteste... Celui qui reçoit son témoignage certifie que Dieu est véridique (4). »

4. Sans doute, l'Eglise sert d'intermédiaire entre Dieu et nous. Son autorité est divine ; elle a reçu de Dieu le droit de proposer et d'imposer les vérités à croire ; mais son rôle consiste à certifier et à garantir sans crainte d'erreur la réalité et le contenu de la révélation. Dans l'état actuel de l'humanité,

1. I *Cor.*, II, 4-5. — 2. II *Cor.*, X, 5. — 3. *Joan.*, VIII, 26. — 4. *Joan.*, III, 11, 33.

ce rôle est le moyen ordinaire, la règle commune, dont Dieu se sert pour nous faire arriver à la foi ; mais il n'est pas absolument indispensable et il n'est pas exclusivement le seul. Dans la formule de l'acte de foi, que récitent les fidèles, il est dit qu'on croit tout ce que la sainte Eglise catholique, apostolique et romaine ordonne de croire, mais on ne le croit pas simplement parce qu'elle l'ordonne, on le croit parce que Dieu l'a révélé et qu'il est la vérité même. C'est toujours sur l'autorité de Dieu qu'on s'appuie, et c'est uniquement cette autorité qui est le motif propre ou l'objet formel de la foi.

5. Mais faut-il pourtant, pour qu'il y ait acte de foi, que Dieu ait révélé ? Car, même dans l'hypothèse où Dieu n'aurait rien révélé, son autorité n'en existerait pas moins et il aurait toujours droit à notre hommage à raison de sa science infaillible et de sa véracité absolue ; mais il ne saurait y avoir acte de foi, car un témoin muet n'apprend rien. Pour être cru, il faut qu'il parle, qu'il révèle quelque chose. Par suite la révélation est indispensable pour qu'il puisse y avoir acte de foi ; c'est une condition requise, et c'est pourquoi le concile du Vatican, dans la question présente, ajoute à Dieu le qualificatif de révélateur. Il dit, en effet, propter auctoritatem Dei *revelantis ;* mais il n'a pas dit : propter auctoritatem Dei *et propter revelationem*, ce qui laisse libre par conséquent la question de savoir si la révélation, en tant que fait, entre pour une part dans le motif propre ou l'objet formel de la foi.

V. Les motifs de crédibilité

L'acte de foi doit être un acte humain : il requiert par conséquent le concours de nos facultés, celui

de l'intelligence pour être vraiment rationnel, celui de la volonté pour être vraiment libre. Comme, d'autre part, il est salutaire au sens théologique du mot, et constitue le commencement de la justification, il doit être inspiré et informé par la grâce, ainsi que nous le verrons. Toutefois il n'est pas une improvisation.

1. Chez le simple fidèle, déjà en possession de la vertu de foi reçue au baptême et vivant dans un milieu chrétien, l'acte de foi est l'exercice normal de son habitude infuse ; il se trouve justifié en soi par l'autorité du témoignage de l'Eglise, qui lui est notifié par ses parents, ses maîtres ou ses pasteurs. Sans doute les chrétiens, pour le plus grand nombre, sont incapables par eux-mêmes de justifier la valeur du motif qui les pousse à faire l'acte de foi ; mais, en le faisant, ils sont suffisamment garantis par l'autorité de l'Eglise à laquelle ils appartiennent. Car, ainsi que l'enseigne le concile du Vatican, « c'est à l'Eglise catholique seule qu'appartiennent toutes ces notes si nombreuses et si frappantes par lesquelles Dieu a rendu évidente la crédibilité de la foi chrétienne. Bien plus elle est par elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité, en même temps qu'un témoignage irréfragable de sa mission divine... Elle donne à ses enfants une assurance plus certaine que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement (1). »

2. Chez l'incrédule, au contraire, l'acte de foi ne se produit qu'après un travail préparatoire, parfois assez long, toujours délicat à cause de tant de mobiles d'ordre divers qui entrent en jeu, réalisable pourtant pour toute âme de bonne volonté. En effet, à l'aide de la raison et sur des preuves d'or-

1. *Const. Dei Filius*, c. III, § 5 et 6.

dre philosophique, l'incrédule peut se convaincre tout d'abord que Dieu existe, — et c'est là une première vérité dont il ne saurait raisonnablement douter, — qu'il possède une science infinie à l'abri de toute erreur et une véracité qui le rend absolument incapable de tromper, c'est-à-dire une autorité au-dessus de tout soupçon. Que Dieu, dans sa bonté et sa condescendance, puisse communiquer à l'homme un enseignement divin, c'est encore une vérité dont la certitude métaphysique ne peut être légitimement révoquée en doute. Que Dieu ait dû s'adresser à l'homme, ou, en d'autres termes, qu'une révélation divine ait été moralement nécessaire, c'est ce que justifie amplement une étude psychologique de la nature humaine.

3. Mais Dieu a-t-il parlé ? Existe-t-il une révélation ? Et s'il a parlé, peut-on le savoir pertinemment sur des preuves certaines, indubitables ? Quelles sont ces preuves ? Autant de questions à résoudre au moyen de l'histoire par l'examen de la valeur des témoignages, car les faits se prouvent par des témoins, et le fait de la révélation doit être entouré des garanties testimoniales les plus irrécusables.

C'est ici qu'interviennent les motifs de crédibilité. Aussi est-ce avec raison, que le concile du Vatican les signale pour montrer que l'acte de foi, loin d'être un assentiment aveugle et un saut dans l'inconnu, se trouve pleinement justifié aux yeux de la raison. Ces motifs de crédibilité, en effet, préparent l'acte de foi, mais ne sont pas l'acte de foi. Ils aident à faire voir qu'il y a une vérité révélée par Dieu, qu'elle doit donc être acceptée comme telle ; ils aident à constater d'une part le fait de la révélation, et, d'autre part, l'obligation qui s'impose de l'accepter.

La raison doit se convaincre, non de la vérité intime des affirmations du témoin, chose qui peut avoir lieu dans la suite, mais avant tout du droit du témoin à être cru sur parole, de la valeur de son témoignage. Mais une fois bien établies l'autorité et l'existence du témoignage divin, l'hésitation n'est plus de mise. Ce serait folie, dit saint Augustin, d'attendre alors pour croire qu'on ait résolu toutes les questions, « *quæ non sunt finiendæ ante fidem, ne finiatur vita sine fide* (1). » Rien de plus juste : Dieu a parlé, il n'y a plus qu'à s'incliner. En faisant alors l'acte de foi, on est certain d'avoir agi raisonnablement.

4. Quels sont donc ces motifs de crédibilité qui amènent ainsi à l'acte de foi ? Il y en a d'*internes*, il y en a d'*externes*. Les uns, inspirés du Saint-Esprit ou jaillissant des profondeurs mystérieuses de la conscience, peuvent se nuancer indéfiniment et échappent même le plus souvent au contrôle de celui qui leur obéit ; les autres s'imposent du dehors. Le concile y fait allusion en ces termes : « Afin que l'hommage de notre foi fût d'accord avec la raison, aux secours internes du Saint-Esprit Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation. » Le concile ne prétend pas que les motifs internes soient jamais insuffisants, car Dieu peut très bien éclairer surnaturellement une âme et lui donner l'assurance indubitable qu'il est l'auteur de telle ou telle révélation ; c'est ainsi notamment qu'il en a agi avec les prophètes, et c'est ainsi qu'il en agit encore avec quelques rares privilégiés ; mais tel n'est pas l'ordre ordinaire de la Providence.

5. L'erreur des protestants a été précisément de n'accorder de valeur pour la foi qu'aux motifs inter-

1. Saint Augustin, *Epist.* CII, 38, *Pat. lat.*, t. XXXIII, col. 386.

nes de crédibilité à l'exclusion de tout motif externe. D'après les anciens réformateurs, chaque chrétien possède une lumière surnaturelle qui lui permet de découvrir dans l'Ecriture la vraie parole de Dieu et sa signification véritable. Mais, depuis le XVIe siècle, on a marché dans le sens de plus en plus accentué du rationalisme et de l'individualisme : à la lumière surnaturelle on a substitué, comme criterium de la révélation, la lumière naturelle de la raison. L'Ecriture elle-même ne compte guère plus, et, depuis Schleiermacher, tout se réduit de plus en plus, chez les protestants libéraux, à un vague sentimentalisme religieux, où la révélation n'est pas un témoignage externe de Dieu, mais la conscience intime des rapports de l'âme avec Dieu. Ainsi, tandis que les uns repoussent absolument la valeur ou la nécessité des motifs externes de crédibilité, d'autres, moins radicaux, n'y voient pour le croyant qu'un secours qui vient aider la foi et la suppose déjà, et pour l'incroyant que des faits inadmissibles et sans portée. Car c'est aujourd'hui la tendance générale, parmi les protestants, d'en appeler exclusivement au sentiment religieux, à l'expérience interne, à une action directe du Saint-Esprit, à une certitude immédiate et subjective de la foi. Or cette négation de l'efficacité des signes externes pour rendre croyable la révélation, et cette prétention de ne s'en tenir qu'à une expérience personnelle interne ont été condamnés par le concile du Vatican : « Anathème à qui dirait que la révélation divine ne peut être rendue croyable par des signes extérieurs, et par conséquent que les hommes ne doivent être amenés à la foi que par une expérience interne et personnelle ou par une inspiration privée (1). »

1. *Const. Dei Filius*, c. III, can. 3.

6. Le concile détermine clairement la part qui revient aux motifs externes de crédibilité dans la préparation à la foi ; il estime que ce sont des preuves solides et suffisantes pour légitimer l'acceptation de la révélation ; car, dit-il, aux secours intérieurs du Saint-Esprit, Dieu a voulu joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins, et surtout des miracles et des prophéties, qui, en montrant abondamment la toute-puissance et la science infinie de Dieu, font reconnaître la révélation divine, dont ils sont les signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous (1). » Parmi ces faits divins qui sont des arguments externes, des signes très certains de la révélation divine, des preuves du témoignage de Dieu, le concile ne cite ici exceptionnellement que les miracles et les prophéties ; mais il n'oublie pas, deux paragraphes après, de signaler l'existence de l'Eglise catholique comme une preuve évidente de la crédibilité de la foi chrétienne.

7. Ces motifs de crédibilité, ces signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous, constituent une solide et véritable démonstration de la foi, non pas assurément une démonstration mathématique, mais une démonstration capable de légitimer l'adhésion de l'esprit, à l'exclusion de tout doute sérieux et motivé, et de produire une certitude suffisante pour justifier l'acte de foi. Les qualifier de simples probabilités, c'est trop peu dire. Et sans doute c'est là le terme qu'employait Newman dans le récit de sa conversion, quand il disait : Dieu a voulu que, « dans la recherche de la religion, nous arrivions à la certitude par des probabilités accumulées... Il nous conduit, si sen-

1. *Ibid.*, c. III, § 2.

lement notre volonté coopère avec la sienne, à une certitude qui s'élève plus haut que la puissance logique de nos conclusions (1). » Non, ce ne sont pas de simples probabilités, ce sont des preuves certaines ; ils constituent une certitude réelle. Plus loin, au delà de la raison logique, après l'acte de foi, dans la réalité de la foi possédée et vécue, la certitude est œuvre plus haute, comme dit Newman, mais cette certitude résultant de la vie même de la foi n'exclut pas la certitude qu'apportent les motifs de crédibilité et qui précède l'acte de foi.

8. Est-ce à dire que cette démonstration par les motifs de crédibilité soit d'une efficacité universelle et invincible ? « Certes, non, répond M. Gayraud. L'homme y échappe par inattention, mépris, mauvaise volonté, endurcissement du cœur, et aussi par déviation ou par anémie de l'esprit. Je passe outre aux causes morales. Mais l'affaiblissement de la raison, sous l'influence débilitante et toxique du positivisme, du sensualisme et du criticisme kantien, doit être signalé. La démonstration traditionnelle s'adresse à une raison saine et vigoureuse, confiante dans ses facultés de perception et de déduction, sûre d'atteindre, à la lumière des premiers principes imprimés en elle par les choses mêmes, la réalité substantielle des êtres, et de s'élever par les créatures jusqu'à Dieu. Un pareil travail dépasse assurément les forces de la raison positiviste ou kantienne. Celle-ci doit être abordée par un autre point. Que si la philosophie de l'action, du pragmatisme, du dogmatisme moral, de l'immanence ou de quelque autre nom qu'on l'appelle, peut saisir cette raison anémiée, et, en éveillant chez elle le sentiment d'une hétéronomie nécessaire, en lui faisant perce-

1. Newman, *Apologia*, p. 200.

voir dans sa vie consciente les « postulats » de la révélation surnaturelle et chrétienne, la préparer à l'intelligence et au don divin de la foi, cette philosophie apportera un concours précieux et opportun à l'apologétique traditionnelle. Elle tournera la pensée moderne vers les clartés sereines de la foi, et suscitera chez quelques-uns ces bons désirs et cette bonne volonté que la grâce de Dieu prévient, accompagne, parachève et récompense. Mais il n'en reste pas moins vrai que la solide démonstration de la vérité de cette foi, celle qui motive et justifie la certitude de nos croyances, en face de la raison incrédule et superbe comme dans l'esprit du fidèle convaincu, c'est la preuve par les *facta divina*, dont parle le concile du Vatican, qui sont les *externa argumenta* et les *signa certissima omnium intelligentiæ accommodata* de la révélation divine (1). »

1. La foi, principe de connaissance. — « S'il n'y avait que deux parties dans l'œuvre universelle (et il en pouvait manifestement être ainsi, puisque l'institution surnaturelle est un acte libre et une pure grâce), comme il n'y aurait alors que deux objets à connaître, il n'y aurait non plus en nous que deux principes de connaissance. En effet, si Dieu ne manque jamais de procurer ce qui est nécessaire, on ne le voit jamais non plus rien faire d'inutile ni de vain. Supposé donc que, comme l'impiété l'affirme avec audace parce qu'elle le désire avec passion, il n'y ait point de surnaturel, il est parfaitement clair que le sens et la raison suffiraient à l'humanité, à ses devoirs, à ses besoins ; et non seulement pour la vie de ce monde, mais encore pour la vie future. Oui, dans cette hypothèse, à la seule condition d'user toujours de ses sens et de sa raison en toute vérité, sagesse et justice, l'homme atteindrait sa fin. Mais si, comme il est bien

1. Gayraud, *Le problème de la certitude religieuse*, dans la *Revue du clergé*, 1902, t. xxx, p. 123-124.

certain, il y a un ordre surnaturel ; si, comme on n'en saurait ni chrétiennement ni raisonnablement douter, Dieu a voulu qu'entre cet ordre et nous des rapports existassent ; s'il y a établi notre fin dernière, s'il en a fait par suite découler notre loi, s'il y rattache toute notre vie morale, il doit indispensablement ouvrir en nos âmes une nouvelle source de connaissance, un principe supérieur de perception et d'entendement, qui soit précisément à son sublime objet, ce que sont les sens et la raison aux objets qui leur correspondent. Or, cette source et ce principe, c'est ce qu'on nomme la foi.

« Sans doute, cet ordre qui, en lui-même, est tout surnaturel, ne l'est pas dans son expression. Sans cela, il serait pour nous comme n'existant pas ; ou il nous faudrait, pour l'atteindre, non plus seulement dépasser notre nature, ce qui est une perfection, mais la changer de fond en comble, c'est-à-dire la détruire, ce qui serait un désordre. Dès qu'en disant extérieurement le mot vivant de sa vie intime, c'est à nous que Dieu s'adresse, il parle nécessairement une langue que nous pouvons entendre. Ses pensées infinies, pour ne considérer ici que ses communications intellectuelles, il les met dans des mots finis, dans des mots connus, usuels, et dont le sens est parfaitement déterminé d'avance. A ce titre, quand Dieu s'en sert, chacun de nous peut les percevoir et en saisir le sens humain. Dieu fait plus, et il devait faire plus : car ce n'est point assez que nous sachions qu'on parle ; il faut surtout savoir qui parle, et que celui qui parle est Dieu. Il parle donc en Dieu, c'est-à-dire qu'il revêt ses paroles de caractères inimitables. Il ne se contente pas d'y répandre cette beauté intrinsèque qui ne leur peut manquer, mais que son excellence même tient au dessus de la portée du grand nombre ; il les illustre, les confirme et les accrédite, aux yeux de tous, par toutes sortes d'œuvres de sa droite, et principalement par d'incontestables miracles ; de telle sorte que, non seulement on les peut raisonnablement tenir pour divines, mais que, sans mentir au bon sens et trahir sa propre raison, on ne peut les confondre avec celles qui ne le sont

point. Il les inonde ainsi des clartés qui lui sont personnelles, et, en se montrant, il *les démontre.* » Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6[e] édit., Paris, 1878, t. I, p. 157-159.

2. Le fait de la révélation. — « Le motif suprême de la foi, c'est la véracité de Dieu ; mais nous ne savons que la véracité de Dieu est intéressée qu'autant que nous sommes certains que Dieu a parlé... Où a-t-il parlé ? quand a-t-il parlé ? à qui a-t-il parlé ? comment a-t-il parlé ? Quatre questions auxquelles il est nécessaire de répondre, si l'on veut obtenir l'assentiment légitime de la raison : question de lieu, question de temps, question de personne, question de moyen. Qui répondra à ces questions ? La parole de Dieu elle-même ? mais il y aurait pétition de principe, puisque c'est précisément le fait de cette parole qu'il s'agit de démontrer, afin de créer une certitude à son endroit. Il faut donc qu'intervienne une autre puissance, et je n'en connais pas d'autre que la puissance rationnelle. Je n'en connais pas d'autre, parce que, en réalité, il n'y en a pas d'autre. C'est ce que disait le chef de l'Eglise, dans une encyclique mémorable, dont je cite les termes : « Il faut que la raison s'informe diligemment du fait de la révélation, afin qu'elle soit certaine que Dieu a parlé, et qu'ainsi elle puisse lui offrir une *soumission raisonnable*, comme l'enseigne très sagement l'apôtre (1). » Leibnitz appelait cela : « faire les établissements du christianisme. »

« Il appartient donc à la raison d'établir, par une démonstration, je ne dis pas les vérités de la foi, car il y en a qu'elle ne comprend pas, et qui, par conséquent, sont indémontrables, mais ce qu'on appelle, en théologie, la vérité de la foi. C'est la raison qui répond aux questions de la raison, alors qu'elle s'approche pour s'unir à la parole de Dieu, par l'assentiment. » Monsabré,

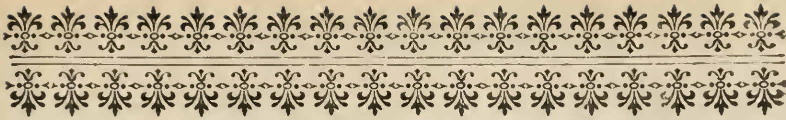
1. Encyclique *Noscitis* du 9 novembre 1846 ; Denzinger, n. 1498.

Introduction au dogme catholique, Paris, 1866, t. I, p. 58-59.

3. **La foi et la vision béatifique.** — « Dieu est venu à l'homme ; Dieu lui a parlé par son Fils. Dieu a pris cette frêle créature par la main, et la faisant sortir de toute limite créée, l'a mise en face d'un nouveau monde, d'une terre nouvelle et de cieux nouveaux. Et comme le regard humain demeurait fermé à ces splendeurs surhumaines, Dieu lui a dit : *Ephphetha !* « ouvre-toi. » Au regard naturel de l'homme Dieu a ajouté un autre regard vaste et perçant comme le monde qu'il lui était donné d'explorer ; et l'homme, ainsi divinement pourvu d'un organe proportionné aux immensités offertes à son regard, l'homme spirituel apprécie tout. Jouissant à travers un voile d'une première vue du ciel, par la foi nous comprenons, nous pénétrons dans l'intérieur. « Notre raison, aidée et soutenue par la grâce, dérobe alors en quelque sorte par anticipation au séjour de la gloire quelque ébauche, quelque commencement de la vision intuitive... Quand il est parvenu à la cime de ces montagnes, si le penseur chrétien, absorbé dans sa méditation divine, touche encore la terre du bout de ses pieds, on peut dire qu'il a le front déjà dans le ciel : encore un effort, une secousse qui détache l'esprit de la matière, l'âme du corps, et il sera en possession du face-à-face de la vérité (1). » O prérogative merveilleuse de la foi ! Si la grâce est la gloire en germe, la foi est, en germe, la vision béatifique. Sans doute, elle ne perce pas à jour le mystère, mais elle voit en énigme, à travers un voile. Par la foi, les choses que nous espérons prennent un corps, une réalité palpable : nous les touchons pour ainsi parler, tellement la foi nous les rend présentes. La foi c'est la démonstration des choses invisibles ; car, par la foi, nous nous rendons déjà compte de ces inscrutables richesses du Christ, dont est dotée notre patrie future. Nous connaissons en partie ; or, quand viendra l'état parfait, ce

1. Mgr Pie, *Œuvres*, t. III, p. 184.

qui n'est que partiel disparaîtra ; les rudiments de la foi, premières leçons d'un Dieu à un Dieu enfant, feront place aux illuminations de la claire vue du ciel, où, devenus hommes parfaits, nous aurons atteint la plénitude de l'âge du Christ. » Doublet, *Saint Paul,* Paris, 1876, t. II, p. 247-248.



Leçon VIIIe

De la foi

I. *Rôle de l'intelligence et de la volonté dans l'acte de foi.* — II. *De la nécessité de la grâce.* — III. *Les propriétés de la foi.* — IV. *Conception nouvelle de la foi.*

I. Rôle de l'intelligence et de la volonté dans l'acte de foi

1.

Les partisans de la philosophie de l'action ou du pragmatisme moral reprochent à la définition scolastique de la foi d'être trop intellectualiste, de trop insister sur l'efficacité des preuves de la révélation, et par là, prétendent-ils, de compromettre la liberté de l'acte de foi, expressément définie par l'Eglise. Ils se plaignent de ce qu'on néglige ou de ce qu'on méconnaît l'intervention des dispositions morales, le rôle important et nécessaire de la volonté dans cet acte vital qu'est l'acte de foi (1). Mais, a leur tour, ils encourent le reproche de sacrifier le caractère essentiellement rationnel de la foi et de donner à celle-ci comme base dernière,

1. Pour la bibliographie, voir la leçon précédente.

non pas des raisons et des faits externes, mais l'impression subjective du croyant. Certains même prétendent qu'ils faussent la notion traditionnelle de la foi.

Il y a là des malentendus qu'il semble possible de dissiper en précisant le rôle respectif de l'intelligence et de la volonté. Avec le concile du Vatican, il faut mettre en relief tout d'abord la parfaite rationabilité de l'acte de foi, fondée sur la parole révélatrice de Dieu et sur les motifs de crédibilité qui garantissent le fait de la révélation ; ensuite la pleine liberté du croyant, dont l'adhésion reste volontaire et méritoire, malgré les preuves positives de la révélation. Après quoi il n'y a plus qu'à déterminer la faculté spéciale de l'âme à laquelle appartient proprement l'acte de foi, soit qu'elle soit aidée transitoirement par la grâce, soit qu'elle ait été surélevée par une habitude infuse surnaturelle.

2. L'acte de foi, on ne saurait le contester, appartient à l'ordre intellectuel, puisqu'il est une adhésion de l'esprit à la vérité révélée. Simple en lui-même, il est pourtant entouré de circonstances, où l'analyse permet de distinguer la part des facultés qui concourent à le *préparer,* la part spéciale de celle qui le *décide* et de celle qui l'*accomplit.*

Saint Thomas qui, dans cet acte, accorde le primat à l'intelligence, ne cesse pourtant pas de faire allusion à la volonté. Il dit que l'objet de la vérité à croire ne suffit pas à entraîner l'intelligence, que celle-ci ne se détermine que par un choix volontaire. Or, quand ce choix exclut le doute et la crainte de se tromper, c'est l'acte de foi (1). Il dit encore : « L'intellect de celui qui croit est déterminé dans sa foi, non par la raison, mais par la volonté ; c'est

1. *Sum. theol.* IIa IIæ, Q. I, a. 4.

pourquoi l'assentiment se prend ici pour un acte de l'intellect, en tant que celui-ci est déterminé par la volonté (1). » Il dit enfin : « Croire, c'est l'acte de l'intellect, en tant qu'il est mû par la volonté à donner son assentiment ; cet acte procède donc de deux puissances... Mais croire est l'acte immédiat de l'intellect, parce que l'objet de cet acte est le vrai, qui est lui-même l'objet propre de l'intellect. Par conséquent, il faut que la foi, par cela seul qu'elle est le principe de cet acte, réside dans l'intellect comme dans son sujet (2). »

3. La préparation à l'acte de foi peut bien appartenir en partie à la volonté et à des motifs d'ordre moral ; car il y a lieu de tenir compte des prédispositions, des aptitudes, des attraits, des aspirations et des besoins de l'âme qui ne trouvent leur pleine satisfaction que dans la foi. Mais elle appartient surtout à l'intelligence qui, assurée par ses propres lumières de la science infaillible et de la véracité absolue de Dieu, comprend clairement que si Dieu parle, il a droit à notre audience. L'esprit s'applique donc à savoir si, réellement, Dieu a parlé ; il examine en conséquence les preuves historiques qu'on donne de la révélation ; il pèse les témoignages qui déposent en sa faveur ; il parvient à se convaincre de sa réalité sur des raisons, non pas probables, mais certaines, d'une certitude morale qui ne laisse pas de place à un doute motivé et qui est à la fois nécessaire et suffisante. Une simple connaissance probable de la révélation, en effet, ne saurait ici suffire : il faut une connaissance certaine ; car Innocent XI (1676-1689) a condamné la proposition suivante : « L'assentiment de foi surnaturelle et utile au salut est compatible avec la connaissance pure-

1. *Ibid.*, Q. II, a. I, ad. 3. — 2. *Ibid.*, Q. IV, a. 2.

ment probable de la révélation et même avec la crainte que Dieu n'aît pas parlé (1). »

L'intelligence est ainsi amenée à prononcer deux jugements : un jugement théorique ou spéculatif : « Il y a des raisons évidentes de croire ; je puis croire ; » et un jugement pratique : « Je dois croire. » Mais elle ne va pas jusqu'à la conclusion dernière pour faire vraiment l'acte de foi et dire : « Je crois. » Car l'inévidence du fait ou de la vérité à croire suffit le plus souvent à l'arrêter.

4. C'est ici, nécessairement, que la volonté doit intervenir d'une façon décisive. J'entends bien M. Rabier, écho d'un bon nombre de contemporains, proposer ce dilemme : « Ou nos raisons intellectuelles de croire nous semblent suffisantes, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elle nous semblent insuffisantes, qu'on explique comment la volonté pourrait dissimuler le manque de raison ou se prendre elle-même pour une raison (2). »

Mais ce dilemme ne tient pas. Oui, nos raisons intellectuelles de croire sont suffisantes : elles préparent l'acte de foi, elles le rendent possible, elles en garantissent la rationabilité, elles justifient le bien fondé de cette conclusion spéculative : il y a des raisons de croire, et de cette obligation morale : il faut croire ; mais elles ne nécessitent pas l'acte même de croire, car on ne croit que si l'on veut. L'acte de foi est essentiellement libre ; l'homme peut s'y refuser en dépit de la raison. « Croire, disait saint Augustin, on ne le peut que de bon

1. Proposition 21 condamnée le 2 mars 1679 ; Denzinger, n. 1038. — 2. Rabier, *Leçons de philosophie. Psychologie*, 5e édit., p. 271.

gré (1). » C'est l'enseignement formel du concile de Trente (2), comme aussi celui du concile du Vatican (3). L'acte de foi reste libre, même après l'acquisition des preuves de crédibilité, même après la constatation des « faits divins, » de « ces signes très certains et accommodés à l'intelligence de tous, » que Dieu a donnés pour preuves de sa révélation. Et prétendre que « l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, qu'il est produit nécessairement par des preuves de raison humaine, » ce serait tomber sous les coups de l'anathème porté par le canon 5 (4).

5. Et c'est parce qu'il est libre que l'acte de foi est méritoire. Ecoutons saint Thomas : « Nos actes sont méritoires selon qu'ils procèdent du libre arbitre mû par Dieu au moyen de la grâce. Il s'ensuit que tout acte humain qui est soumis au libre arbitre, s'il se rapporte à Dieu, peut être méritoire. Or, l'acte même de la foi est un acte de l'entendement, qui adhère à la vérité divine sous l'empire de la volonté mue par Dieu au moyen de la grâce. Cet acte est dès lors soumis au libre arbitre, et, de plus, il se rapporte à Dieu. Donc l'acte de foi peut être méritoire (5). » Et dans la science que se passe-t-il ? Saint Thomas répond : « On peut considérer deux choses dans la science, l'assentiment de l'esprit à la chose que l'on connait, et la considération actuelle de cette même chose. L'assentiment à la science n'est pas soumis au libre arbitre, parce qu'il est le résultat forcé de la démonstration ; ce qui fait qu'il n'est

1. *In Joan.*, tract. xxvi, 2 ; *Patr. lat.*, t. xxxv, col. 1607. — 2. Sess. vi, cap. vi. — 3. *Const. Dei Filius,* cap. iii, § 3. — 4. *Const. Dei Filius*, cap. iii, can. 5 : « Si quis dixerit assensum fidei christianæ non esse liberum, sed argumentis humanæ rationis necessario produci... anathema sit. » — 5. *Sum. theol.*, IIa IIæ, Q. ii, a. 9.

pas méritoire. Au contraire, la considération de la chose que l'on connaît dépend du libre arbitre, parce qu'il est au pouvoir de l'homme d'appliquer ou de ne pas appliquer son esprit à une chose ; et c'est pourquoi la considération de la science peut être méritoire, si on la rapporte à la fin de la charité, c'est-à-dire à la gloire de Dieu ou à l'utilité du prochain. Mais, en matière de foi, ces deux choses que nous venons de distinguer sont également soumises au libre arbitre, ce qui fait que, par rapport à l'une et à l'autre, l'acte de foi peut être méritoire (1). »

6. Donc, même en face de la certitude des preuves de la révélation et de l'obligation de croire qui en résulte, l'homme conserve la liberté de croire ou de refuser son assentiment. Mais, après les opérations intellectuelles qui préparent, protègent et justifient l'acte de foi, cet acte de foi reste à faire. La liberté qu'il requiert est à chercher dans une détermination de la volonté, qui suit la connaissance des motifs de crédibilité, et qui précède l'acte de foi. Une fois que l'intelligence à porté un jugement spéculatif sur les raisons de croire et un jugement pratique sur l'obligation de croire, c'est à la volonté de se décider et de décider l'intelligence à faire l'acte de foi par un commandement exprès. Elle doit se décider à intervenir, parce que, sous la vérité à croire que lui présente l'intelligence, elle découvre une obligation morale à remplir, un besoin du cœur à satisfaire, un bien à poursuivre et à atteindre ; mais, pour se décider, elle doit écarter les obstacles d'ordre pratique ; car il y a des conséquences morales : passions à réprimer, devoirs et vertus à pratiquer, attitude austère à prendre, vie à orienter. Reste alors à décider l'intelligence elle-

1. *Ibid.*, Q. II, a. 9, ad 2.

même, à la mouvoir, et par suite à exiger d'elle l'acte même d'adhésion à la vérité révélée, c'est-à-dire l'acte de foi, malgré les difficultés d'ordre spéculatif qui peuvent surgir soit de l'histoire, soit des objections scientifiques, soit de l'inévidence et de l'impénétrabilité du mystère. Elle commande donc à l'intelligence de donner son assentiment à la vérité proposée, et ainsi, sous l'impulsion impérieuse de la volonté, l'intelligence finit par dire : Je crois. C'est l'acte de foi.

II. Nécessité de la grâce pour l'acte de foi surnaturel

1. Les sens et la raison sont incapables par eux-mêmes d'assurer et de réaliser l'assentiment surnaturel de l'intelligence à la vérité révélée, de faire que l'acte de foi soit vraiment salutaire et constitue le commencement du salut. Ils le préparent, comme nous venons de le voir, par la connaissance physique ou historique des « faits divins » surnaturels qu'ils nous procurent ; mais ils ne vont pas jusqu'à nous faire adhérer, comme il convient, à la réalité intime de la révélation. La volonté elle-même, pour se décider et pour décider l'intelligence à l'acte de foi, est impuissante tant qu'elle reste avec ses seules forces naturelles. De toute nécessité il faut l'intervention de la grâce, et comme une double touche du Saint-Esprit, comme une double grâce : une grâce d'illumination qui éclaire, dirige, soutienne et fortifie l'intelligence dans sa marche, dans le jugement pratique qu'elle porte ; une grâce d'inspiration qui touche, dégage, incline et meuve la volonté pour commander l'assentiment ; une grâce, en un mot, qui pénètre et informe l'acte de foi dans sa

préparation, dans son évolution et dans sa réalisation.

2. Faut-il, en outre, pour qu'il soit salutaire et méritoire, que l'acte de foi soit *informé par la charité ?* Ce fut la pensée et aussi l'erreur d'Hermès au dernier siècle. Plaçant le motif de la foi, non dans l'autorité du Dieu révélateur, mais dans les arguments qui prouvent à la raison les vérités des dogmes révélés, Hermès niait la liberté de la foi et son caractère surnaturel. Il distinguait, en effet, l'assentiment à la vérité révélée, assentiment qu'il regardait comme l'aboutissement logique et nécessaire de la raison sans aucun rapport avec le salut, et la foi qui agit par la charité, la foi du cœur, la seule qu'il estimât vraiment libre et vraiment surnaturelle. C'était donc, à ses yeux, uniquement par la charité que l'acte de foi devenait libre et surnaturel. Par là, il allait plus loin que le semi-pélagianisme ; les semi-pélagiens ne niaient la nécessité de la grâce que pour le commencement de l'acte de foi ; Hermès le niait pour l'acte de foi lui-même, tant que cet acte n'était pas informé par la charité.

3. Et pourtant le second concile d'Orange, en 529, avait dit : « Si quelqu'un affirme que par la force de la nature humaine, on peut *penser* comme il faut à quelque bien qui touche au salut de la vie éternelle, ou qu'on peut le *choisir*, ou qu'on peut *adhérer* à l'enseignement du salut ou de l'Evangile, *sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit,* qui donne à tous la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité, il est trompé par l'esprit d'hérésie (1). » Ce n'est là, il est vrai, que la décision d'un concile particulier ; mais il ne faut point oublier que cette décision a été ratifiée par Boniface II (530-532).

1. Conc. Araus., II, can. 7 ; Denzinger, n° 150.

Du reste, d'après l'enseignement traditionnel de l'Eglise, l'acte de foi a toujours été regardé comme *la base nécessaire de toute justification et de toute œuvre surnaturelle, et tout acte qui se rapporte au salut comme un produit de la grâce.* Voici comment l'a formulé le concile de Trente : « Les adultes sont disposés à la justification lorsque, excités et aidés par la grâce divine, ils conçoivent la foi par ce qu'ils entendent et se portent librement vers Dieu, en croyant à la vérité de ce que Dieu a révélé et promis (1). » « Lorsque l'apôtre dit que l'homme est justifié par la foi et gratuitement, il faut comprendre ces paroles dans le sens que l'Eglise catholique a admis et enseigne avec un accord constant, c'est-à-dire en ce sens que nous sommes justifiés par la foi, parce que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification (2). » Cela montre que la foi qui précède la justification et qui, par suite, n'opère point par la charité, prépare à l'infusion de la grâce sanctifiante, constitue le commencement du salut et est surnaturelle. Or, cette foi surnaturelle et salutaire, toujours d'après le concile de Trente, continue d'exister même chez ceux qui ont perdu la charité par le péché (3).

Or, ces trois points : *nécessité de la grâce pour l'assentiment de la foi, caractère surnaturel de la foi même quand elle n'opère point par la charité, et relation étroite entre cet acte et le salut,* ont été de nouveau précisés et formulés par le concile du Vatican. « Bien que l'assentiment de la foi, est-il dit dans la Constitution *Dei Filius*, ne soit pas un mouvement aveugle de l'esprit, personne pourtant

1. Conc. Trid., sess. VI, cap. VI. — 2. Conc. Trid., sess. VI, cap. VIII. — 3. Conc. Trid., sess. VI, can. 28.

ne peut adhérer à l'enseignement de l'Evangile comme il le faut pour arriver au salut sans une illumination et une inspiration du Saint-Esprit, qui donne la suavité de l'adhésion et de la croyance à la vérité (ceci est pris au second concile d'Orange). C'est pourquoi la foi, en elle-même, est un don de Dieu, alors même qu'elle n'opère point par la charité, et son acte est une œuvre se rapportant au salut, par laquelle l'homme se soumet librement à Dieu, en consentant et en coopérant à sa grâce à laquelle il pourrait résister (1). » Le concile déclare anathème non seulement à celui qui prétendrait que l'assentiment de la foi chrétienne n'est pas libre, mais encore à celui qui dirait qu'il n'y a que pour la foi vivante, qui opère par la charité, que la grâce de Dieu soit nécessaire (1).

4. On peut distinguer trois sortes d'adhésion à l'enseignement révélé : l'une purement naturelle, et qui dès lors ne mène pas au salut ; l'autre surnaturelle, la foi proprement dite. Mais cette foi est dite *vivante*, quand elle est jointe à la charité, et *morte*, quand elle en est séparée ; foi vivante et foi morte ne constituent pas deux fois d'espèce différente ; elles sont une seule et même foi et ne se distinguent que par leurs effets. La foi vivante existe dans l'état de grâce et mérite en justice ou *de condigno*, comme disent les théologiens, une augmentation de grâce ici bas et de gloire dans le ciel, quand se trouvent remplies les conditions requises. La foi morte, au contraire, existe en dehors de l'état de grâce, n'a pas comme l'autre pour effet un mérite *de condigno*, mais un simple mérite de convenance, ou *de congruo ;* elle est quand même un don surnaturel.

1. Constit. *Dei Filius*, cap. III, § 3. — 2. *Ibid.*. can. 5.

C'est de cette *foi morte* que parle le concile du Vatican. Il enseigne, tout comme le concile de Trente, qu'elle peut exister sans la grâce sanctifiante et la charité ; car elle n'est effectivement détruite que par un acte positif, volontaire, gravement coupable d'infidélité, par un péché formellement opposé à la foi. Il enseigne encore que les actes de cette foi morte sont des œuvres qui se rapportent au salut. L'acte de foi, en effet, même quand il n'est pas vivifié par la charité, tend vers la fin dernière : il a Dieu pour objet. S'il n'est pas encore le salut, il en est du moins le germe, la préparation, le commencement ou, comme dit le concile de Trente, le « fondement » et la « racine. » Le concile du Vatican enseigne enfin que non seulement cette foi mais encore ses actes sont produits avec le concours de la grâce ; et, en tant que vertu, elle est un don de Dieu.

Quant à l'acte de foi salutaire, il peut être fait même par celui qui n'a jamais eu ou qui a perdu la vertu de foi ; dans ce cas, la vertu absente est suppléée par un secours transitoire de Dieu. Mais qu'il soit produit à l'aide de la vertu de foi ou d'un secours momentané, cet acte de foi salutaire a toujours pour cause des grâces actuelles qui le préviennent et l'accompagnent, *aspirante et adjuvante gratia*, comme s'exprime le concile du Vatican, *in consentiendo et credendo, consentiendo et cooperando ;* grâces prévenantes d'illumination pour l'esprit, grâces adjuvantes d'inspiration pour la volonté, grâces qui par leur suavité entraînent la volonté pour lui faire commander à l'intelligence l'assentiment qui constitue proprement l'acte de foi.

5. On voit ainsi, à la lumière de l'enseignement dogmatique du concile du Vatican, les divers éléments qui entrent dans l'acte de foi. C'est un

assentiment certain et ferme de cette intelligence, ayant pour dernier motif ou pour objet formel, non pas la vérité intrinsèque des choses perçue à la lumière naturelle de la raison, mais l'autorité même de la parole de Dieu ; c'est un assentiment d'ordre intellectuel, une véritable connaissance ; c'est un assentiment qui n'est nullement provoqué par un mouvement aveugle, mais rationnellement fondé sur un des motifs certains de crédibilité, et pourtant libre, car il n'est pas et ne peut pas être l'effet nécessaire du raisonnement humain ; c'est un assentiment où la grâce de Dieu intervient pour prêter son concours nécessaire et efficace à l'intelligence et à la volonté. Par là il devient ce *rationabile obsequium*, dont parle saint Paul, cet *obsequium rationi consentaneum*, dont parle le concile du Vatican, ce plein hommage de l'esprit et de la volonté, dû par la créature à son Créateur et Seigneur, mais librement rendu par l'âme qui accepte docilement, avec la grâce de Dieu, et très raisonnablement, en pleine connaissance de cause, l'enseignement qu'il a plu à Dieu de communiquer à l'homme.

6. Et si tel est l'acte de foi, que doit donc être la vertu infuse qui permet de le faire normalement et comme sans effort? « Elle est, dit Mgr Gay, le couronnement divin de notre intelligence ; un diadème de lumière céleste, dont la main tout aimante de Dieu ceint notre front invisible ; un supplément merveilleux à nos insuffisances mentales ; une immense extension de nos frontières spirituelles ; une énergie surhumaine ajoutée à nos énergies premières, et comme le prolongement en Dieu de notre être moral. Elle est notre proportion intellectuelle avec la vie intime de l'infini, notre participation réelle à la connaissance essentielle que

Dieu a de lui-même, la clé des idiomes ineffables, le lieu et le moyen de nos entretiens immédiats avec la très sainte Trinité (1). »

III. Les propriétés de la foi

Les propriétés logiques et morales de la foi se ramènent au nombre de quatre, d'après les théologiens : la foi est *vraie*, *certaine*, *obscure* et *ferme*. M. Maisonneuve résume ainsi cette doctrine dans cette thèse : « L'acte de foi divin, essentiellement *vrai* en son objet matériel et en son objet formel, est nécessairement *certain*, d'une certitude souveraine impliquant l'infaillibilité objective et la fermeté subjective de l'adhésion. Il ne peut exister de juste cause de *rétracter ou de suspendre* l'assentiment une fois donné, malgré *l'obscurité* inhérente au témoignage et la *liberté* de l'adhésion, conciliables, en certains cas, avec l'évidence de l'objet matériel et de l'objet formel (2). »

1. La foi est *vraie*, qu'on la considère soit dans son objet formel, soit dans son objet matériel. Son objet formel est l'autorité de Dieu, sa science infaillible et sa véracité absolue ; Dieu ne peut enseigner que la vérité. Son objet matériel est la révélation même de Dieu qui ne peut contenir que la vérité. Et dès lors le faux ne saurait entrer à aucun titre dans la foi. Voici comment le prouve saint Thomas. Aucune des vertus, ayant pour effet de perfectionner l'intelligence, ne peut se rapporter à l'erreur qui est le mal de l'intelligence. Or, la foi est une de ces

1. Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 6e édit., Paris, 1878, t. 1, p, 163. — 2. *L'acte de foi*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1904, p. 173.

vertus. Donc la foi ne peut être fausse dans son objet. Pour arriver à sa fin, toute puissance, toute vertu, tout acte a besoin comme intermédiaire de son objet formel. C'est ainsi que la couleur ne peut être vue sans le secours de la lumière, et on ne peut atteindre la conclusion que par la démonstration. Or, Dieu, vérité première, est l'objet formel de la foi. Donc rien ne peut entrer dans le domaine de la foi sans relever de cette vérité première, qui ne saurait pas plus comporter l'erreur que l'être n'est compatible avec le néant, le bien avec le mal (1).

Le croyant sait que ce qui est révélé ne peut être que vrai ; il sait aussi que Dieu a révélé. Assuré ainsi du contenu et du fait de la révélation, il ne se trompe pas. Il peut se faire néanmoins qu'il regarde comme appartenant à la révélation quelque chose qui lui est réellement étranger ; il se trompe alors sur l'objet matériel de la foi ; il se trompe également en estimant que l'objet formel l'autorise à y adhérer ; mais, dans ce cas, l'assentiment qu'il donne ne saurait être un acte de foi divine, c'est un acte de pure crédulité. Sa volonté peut être droite, honnête, animée d'un sentiment pieux ; mais le jugement est erroné. Et tant que l'erreur persiste, il est obligé, sur les injonctions de sa conscience, de croire révélé ce qui pourtant ne l'est pas, sous peine de manquer au respect et à l'obéissance qu'il croit devoir à Dieu. Heureusement, en pratique, ce cas est fort rare.

2. La foi est *certaine*. La certitude naît de l'évidence ; mais l'évidence est dans les choses et la certitude est dans l'esprit. Il ne s'agit pas ici de l'évidence intrinsèque, immédiate ou médiate, et de la certitude qui en résulte et qui fonde la science,

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. 1, a. 3.

mais de l'évidence et de la certitude qui conviennent à la foi. Or, dans la foi, l'évidence ne se trouve pas dans la chose ou le fait qui est l'objet matériel de la croyance, mais dans l'autorité extérieure qui en témoigne, dans les qualités de science et de véracité du témoin, dans la clarté et la netteté du témoignage, dans les preuves de la révélation ; d'où la certitude en nous que ce que Dieu a dit ne peut être que l'expression de la vérité. Le motif de notre assentiment, la cause de notre adhésion, étant la science infaillible, la véracité absolue de Dieu, Dieu lui-même, la vérité par essence, la certitude de notre foi l'emporte de ce côté sur toute certitude scientifique, expérimentale ou rationnelle.

Subjectivement en est-il ainsi ? L'affirmation ne semble-t-elle pas contraire au sens intime ? A cette question, M. Maisonneuve répond très succinctement : « Je ne puis mettre en doute certains théorèmes géométriques ou certaines opérations arithmétiques, tandis que le fait de l'Incarnation ou l'efficacité de la Rédemption peuvent laisser le champ libre à des doutes, non coupables, involontaires, mais réels. Pour résoudre cette difficulté, il a fallu étudier la question logique des degrés de la certitude, la théorie de la connaissance et instituer une critique des moyens d'arriver au vrai. On peut en conclure qu'il y a certainement une harmonie plus naturelle entre les faits d'expérience, les vérités d'intuition et notre intelligence qu'entre celle-ci et les objets de nos croyances. Raisonnable, l'homme sera plus satisfait par une démonstration géométrique que par l'affirmation d'un témoin ; le lien de l'intelligible et de l'intelligence lui apparaît plus clair dans ce principe de contradiction que dans la réalité du sacrement de l'Eucharistie. Mais, d'autre part, puisque c'est en vertu d'un *jugement propre*

qu'il admet le principe, tandis que c'est par un *jugement de Dieu,* devenu le sien, qu'il croit à la présence réelle, la certitude surnaturelle l'emporte, à raison même du motif, sur toute assurance humaine et créée de posséder la vérité (1). »

Saint Thomas se pose la question de savoir si la certitude de la foi est plus grande que celle de la science et des autres vertus intellectuelles ; il la résout ainsi. Parmi les vertus intellectuelles, deux ont pour objet les choses contingentes : la prudence et l'art. La foi l'emporte sur elles en certitude par la nature de son objet, puisqu'elle se rapporte aux choses éternelles, qui ne peuvent être autrement qu'elles ne sont. Les trois autres vertus intellectuelles, la sagesse, la science et l'intelligence ont pour objet les choses nécessaires ; mais ces trois vertus peuvent se prendre ou pour des vertus intellectuelles, comme les entend Aristote, ou pour des dons du Saint-Esprit. Dans le premier cas, la certitude peut-être considérée de deux manières : d'abord, relativement à la cause de la certitude même ; sous ce rapport, ce qui a une cause plus certaine est également plus certain ; et, par là, la foi, reposant sur la vérité première, est plus certaine que ces trois vertus, qui reposent sur la raison humaine. En second lieu, relativement à son sujet, et alors ce qu'il y a de plus certain est ce que l'intelligence de l'homme perçoit plus pleinement. Dans ce sens, la foi est moins certaine que la sagesse, la science et l'intelligence, qui n'ont pas pour objet, comme elle, des choses supérieures à l'entendement humain. Mais, comme pour apprécier une chose d'une manière absolue, il faut la considérer dans sa cause, et que l'appréciation n'est que relative, si l'on

1. *L'acte de foi, loc. cit.,* p. 175.

considère seulement la disposition du sujet par rapport à cette même chose, il s'ensuit que la foi est plus certaine absolument, tandis que les trois autres vertus sont plus certaines relativement, c'est-à-dire par rapport à nous. De même, si l'on prend ces trois vertus pour des dons de la vie présente, elles se rapportent, comme à leur principe, à la foi, qu'elles présupposent ; et par conséquent, dans ce sens encore, la foi est plus certaine que ces autres vertus (1).

L'homme, observe encore saint Thomas, est beaucoup plus certain de ce qu'il apprend de Dieu, qui est infaillible, que de ce qu'il voit par sa propre raison, laquelle est sujette à l'erreur. La perfection de l'intelligence et de la science est supérieure à la connaissance de la foi sous le rapport de l'évidence, mais non sous le rapport de l'adhésion de l'esprit parce que l'intelligence et la science, considérées comme des dons, tirent toute leur certitude de la certitude de la foi, de même que la certitude des conclusions procède de la certitude des principes. Si l'on prend la science, la sagesse et l'intelligence pour des vertus intellectuelles, elles reposent sur les lumières naturelles de la raison, qui n'a pas la certitude absolue, ni celle de la parole de Dieu, sur laquelle repose la foi (2).

3. La foi est *obscure*. Vraie et certaine, la foi ne donne pas sur la vérité de son objet matériel une connaissance parfaite ; celle-ci reste entourée d'ombres et ne nous offre pas en elle-même l'évidence que nous rencontrons dans les données expérimentales ou les déductions scientifiques. Dieu, en daignant nous manifester l'existence de certains faits et de

1. *Sum. theol.*, IIª IIæ, Q. IV, a. 8. — 2. *Ibid.*, Q. IV, a. 8, ad 2 et 3.

certaines vérités, qui nous dépassent, ne nous fait pas connaître leur nature intime ; et par là le fait ou la vérité, qu'il nous propose de croire, n'entraîne pas et ne détermine pas notre assentiment ; nous y adhérons pour un motif distinct de ces faits ou de ces vérités, extérieur, voilé d'ombres.

Mais certains faits, certaines vérités, qui font l'objet de la révélation, sont d'ordre naturel et peuvent être connus par les seules lumières de la raison. Dans ce cas, peuvent-ils également faire l'objet de la foi ? Sans aucun doute, comme l'enseigne le concile du Vatican, parce qu'ils ont été révélés par Dieu; et du moment que Dieu les a révélés, quiconque les ignorerait, bien qu'ils soient accessibles à la raison, peut faire à leur sujet un acte de foi.

Une autre question se pose, celle de savoir si on peut faire un acte de foi surnaturelle à une vérité révélée qu'on se serait déjà démontrée à soi-même par la raison. Est-il possible qu'un homme fasse un acte de foi à une vérité qu'il connaît par des preuves naturelles ? En d'autres termes, un objet de science peut-il être en même temps un objet de foi ?

Cette question est fort controversée parmi les théologiens. Saint Thomas a dit : « *Non est possible quod idem ab eodem sit scitum et creditum* (1). » Et l'école thomiste a soutenu en conséquence qu'on ne saurait *croire* ce que l'on *sait*. Quiconque donc s'est démontré rationnellement certains dogmes ne saurait y croire par un véritable acte de foi, car son assentiment ne provient pas de leur révélation, mais de leur démonstration. Dans ce cas, la révélation ne fait que corroborer l'assentiment fondé sur la raison. Par suite, le domaine de la foi, chez les savants, serait moins étendu que chez les ignorants.

1. *Ibid.*, Q. 1, a. 5.

Mais, après le concile de Trente, la plupart des théologiens se sont rangés à un avis opposé. Rien n'empêche, disent-ils, de croire par un véritable acte de foi des vérités rationnellement démontrées. Et dès lors la seule différence entre le savant et l'ignorant par rapport à ces vérités, c'est que le premier leur donne une adhésion naturelle de raison et un assentiment surnaturel de foi, tandis que le second ne les admet que par la foi.

La plupart des thomistes admettent cependant qu'un savant peut faire un acte de foi à une vérité déjà acquise par lui, quand il ne pense pas actuellement à la démonstration qui la lui a fait connaître. D'autre part, Suarez regarde l'acte de foi et l'acte de connaissance naturelle, qui portent sur la même vérité, comme deux actes distincts et successifs (1).

Reste un point particulier sur lequel le désaccord persiste, celui-ci : peut-on faire un acte de foi à une vérité en même temps que la démonstration naturelle de cette vérité est au moins vaguement présente à l'esprit ? C'est ce que nient les thomistes.

Mazella (2) et Didiot (3) invoquent les enseignements du concile du Vatican contre l'opinion thomiste. Ils estiment que la controverse n'est plus libre désormais. Mais c'est justement ce que se refusent à admettre les thomistes ; ils maintiennent leurs distinctions, ils précisent le point litigieux, ils montrent que la constitution *Dei Filius* n'enseigne pas du tout que ces vérités révélées peuvent être l'objet d'un véritable acte de foi de la part du savant qui se les démontre naturellement.

Quoi qu'il en soit, d'après le concile du Vatican, l'acte de foi ne requiert qu'une adhésion de notre

1. *De fide*, Disp. III, sect. 9, n. 7 et 10. — 2. *De virtutibus infusis*, n. 464. — 3. *Logique surnaturelle subjective*, n. 477 sq.

esprit à cause de l'autorité de Dieu révélateur ; il n'est donc pas nécessaire que telle vérité révélée n'ait pas été démontrée rationnellement à celui qui la croit. Connues par la science ou acceptées par la foi, des vérités identiques n'ont pas le même motif de connaissance ou d'adhésion. Le savant peut donc dire : je connais telle et telle vérité, puisque ma raison la démontre. Il peut dire aussi, car il ne fait pas toujours acte de savant : je crois telle ou telle vérité parce que Dieu a daigné la révéler.

4. La foi est *ferme*. Malgré son obscurité, mais parce qu'elle est vraie et certaine, la foi doit persévérer fermement chez ceux qui la possèdent, quels que soient d'ailleurs les épreuves et les déceptions de la vie, les progrès de la culture intellectuelle et tout ce qui peut naître d'objections dans l'ordre moral, historique ou scientifique. N'étant pas la conclusion naturelle et nécessaire d'un syllogisme, elle ne saurait dépendre de la rectitude de notre logique; elle est un assentiment de l'intelligence à la vérité révélée sous la motion de la volonté. Or, la volonté qui ne commande pas en aveugle, mais par une sage mesure de prudence, continue son rôle et raffermit la foi, en dépit des difficultés et des obstacles. Pour remplir cette tâche protectrice, elle trouve dans l'Eglise des mobiles qui portent à maintenir toujours et quand même la foi vivante dans l'esprit.

L'Eglise, en effet, possède un éclat apologétique incomparable et unique, qui permet de discerner la foi véritable et aussi d'y persévérer constamment; elle le doit aux signes manifestes de son institution, aux notes nombreuses et frappantes dont Dieu l'a revêtue, à son admirable propagation, à son invincible stabilité, à son unité, et elle constitue ainsi un grand et perpétuel motif de crédibilité. D'où « il résulte, ainsi que s'exprime la Constitution

Dei Filius, que comme un étendard levé sous les yeux des nations, elle appelle à elle ceux qui n'ont pas encore cru et elle donne à ses enfants une assurance plus certaine que la foi qu'ils professent repose sur un très ferme fondement. A ce témoignage s'ajoute le secours efficace de la vertu d'en haut. Car, par sa grâce, le Seigneur très miséricordieux excite ceux qui sont dans l'erreur et les aide à parvenir à la connaissance de la vérité. Il donne aussi sa grâce à ceux qu'il a fait passer des ténèbres dans son admirable lumière, n'abandonnant que ceux qui l'abandonnent. C'est pourquoi toute autre est la condition de ceux qui, par le don céleste de la foi, ont adhéré à la vérité catholique et de ceux qui, conduits par des vues tout humaines, professent une fausse religion. Car ceux qui ont reçu la foi par les enseignements de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir aucune juste cause de changer cette foi ou de la révoquer en doute (1). »

Le concile distingue avec raison les catholiques de ceux du dehors : leurs droits et leurs devoirs ne sauraient être les mêmes. Celui du dehors a besoin d'examiner l'autorité qui légitime la croyance, l'obligation qui l'impose, la formule dogmatique qui la lui propose ; il doit nécessairement peser les motifs de crédibilité ; et s'il est de bonne volonté, sincère et droit, nul doute que Dieu ne l'amène à la foi qui sauve. Quant au catholique, il connaît l'autorité doctrinale de l'Eglise, il accepte l'obligation de croire et de combattre le doute ; et s'il étudie sa religion, ce n'est pas pour établir, mais pour confirmer sa croyance. Or, le concile définit qu'il ne saurait avoir de juste cause de changer sa foi ou de la révoquer en doute : qu'est-ce à dire ? Le canon

1. *Const. Dei Filius,* c. III, § 6.

6 dit « anathème à qui dirait que les fidèles sont dans la même condition que ceux qui ne sont pas encore parvenus à la foi seule véritable, de telle sorte que les catholiques peuvent avoir une juste cause de suspendre leur assentiment pour mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue par les enseignements de l'Eglise, jusqu'à ce qu'ils aient terminé la démonstration scientifique de la crédibilité et de la verité de leur foi. »

1° Ce texte du chapitre et du canon porte qu'un catholique ne peut avoir de *juste cause* de mettre sa foi en doute. Ces mots *juste cause* peuvent signifier une *persuasion subjective* ou une *raison objective*. Le concile a-t-il donc défini qu'un catholique ne saurait révoquer sa foi en doute sans pécher formellement, ou bien a-t-il entendu dire seulement qu'il ne peut y avoir de raison *en soi* légitime de douter de la foi chrétienne ? La différence est notable.

M. Vacant, qui a étudié de près cette question, ne connaît qu'un seul théologien qui ait soutenu *ex professo* le premier sentiment ; il cite, au contraire, Franzelin (1), Mgr Martin, évêque de Paderborn, rapporteur au concile de la Députation de la foi (2), Mgr Ciasca (3), M. Didiot (4), et le P. Granderath (5), qui embrassent le second sentiment, et il pense comme eux, d'après le texte même de la constitution et d'après les actes du concile.

Mettre en doute sa foi est toujours, de la part d'un catholique, une faute au moins matérielle, mais ce n'est pas toujours et nécessairement une

1. *De traditione divina*, Rome, 1875, 2e édit., p. 687. — 2. *Les travaux du concile du Vatican*, trad., 1873, p. 24. — 3. *Examen super constitutionem dogmaticam de fide catholica*, 1872, p. 228. — 4. *Logique surnaturelle objective*, 1892, th. XCI. — 5. *Constitutiones dogmaticæ Conc. Vaticani explicatæ*, 1892, p. 61.

faute formelle. Mais, objectivement parlant, et c'est là que porte la définition, il ne saurait y avoir de raison vraie qui autorise un catholique à douter de sa foi.

Au point de vue des preuves de la vraie foi et des grâces accordées pour croire, catholiques et incrédules ne sont pas dans une condition différente : preuves et grâces sont données aux uns et aux autres, aux premiers pour persévérer, aux seconds pour se convertir. Mais au point de vue de la religion qu'ils professent, leur condition n'est pas du tout la même : au catholique incombe l'obligation de persévérer, parce qu'il ne peut avoir aucune cause juste ou objectivement vraie de douter de sa foi ; à l'incrédule incombe le devoir d'abandonner son erreur.

Le texte du troisième chapitre et le canon 6 qui y correspond ont le même sens : ils ne définissent pas que douter de sa foi, pour un catholique, soit en tout état de cause et toujours un péché mortel ; mais ils définissent qu'un catholique n'a pas le droit d'abandonner sa foi ou que l'abandon de la foi véritable est en soi une faute. Quelle faute ? très certainement une faute matérielle ; mais ils ne s'expliquent pas sur la question de savoir si elle peut être quelquefois purement matérielle ou si elle est toujours formelle.

2° Reste la question suivante : *Peut-on perdre la foi sans pécher ?*

La perte de la foi peut s'entendre de trois manières : ou bien c'est l'acte par lequel, après avoir cru, le fidèle rejette ou met en doute un ou plusieurs dogmes révélés ; — ou bien la perte de la vertu surnaturelle de la foi ; — ou bien enfin cet état d'esprit si fréquent de nos jours, qui fait que des baptisés tombent dans une ignorance et des préjugés

qui les mettent das l'impossibilité de croire actuellement certaines vérités révélées ou même la révélation dans son ensemble. Un fidèle peut-il sans péché matériel ou sans péché formel, rejeter ou mettre en doute une vérité de foi, perdre la vertu de foi, tomber dans un état d'ignorance et de préjugés qui le rende incapable de croire ?

Disons d'abord un mot de la perte de la foi, entendue dans le premier sens. Du moment qu'il y a obligation de croire à toutes les vérités que l'Eglise nous propose comme révélées, il y a toujours péché matériel à rejeter ou à mettre en doute un dogme de foi catholique. Le cas peut se présenter pourtant d'un fidèle qui, par une ignorance invincible, rejette ou révoque en doute un dogme de foi parce qu'il ne le croit pas révélé ; il n'y a alors qu'une faute matérielle. Cette ignorance invincible peut-elle s'étendre à tous les dogmes ? Dans un milieu chrétien, cela semble impossible, et dès lors il y aurait faute formelle. Dans un milieu païen, et particulièrement pour des enfants baptisés, mais élevés parmi des infidèles, cela semble possible, et dès lors, faute de responsabilité, l'infidélité ne peut être imputée comme une faute formelle (1).

Quant à la vertu de foi, peut-on la perdre sans pécher ? Cette vertu, d'après le concile de Trente (2), ne disparaît que par un péché formel et gravement coupable d'infidélité. Par suite tout autre péché, même contre la foi, la laisse subsister. Cette vertu ne serait donc détruite ni chez celui qui, par une ignorance même vincible, rejetterait un ou plusieurs dogmes, ni chez celui qui s'exposerait d'un façon coupable à tomber dans l'hérésie (3).

1. De Lugo, *De fide*, Disp. XIX, sect. 1, n. 10, sq. — 2. Sess. VI, c. XV. — 3. De Lugo, *De fide*, Disp. XVII, sect. 5 ; cf. Suarez, *De fide*, Disp. XVII, sect. 2, n. 4.

Que penser enfin de la perte de la foi chez ceux dont les dispositions intellectuelles et morales rendent actuellement impossible l'acte de foi? « Aujourd'hui, dit Vacant, ce cas se réalise surtout chez cette foule d'hommes, qui, après avoir cru pendant leur enfance et fait une première communion vraiment chrétienne, perdent ensuite peu à peu leurs convictions religieuses et en viennent à mettre en doute ou à nier tous les dogmes qu'ils admettaient autrefois. Beaucoup d'entre eux ne sauraient dire le moment précis où ce changement s'est opéré. Ils ont vécu dans un milieu, où leur esprit s'est rempli de préjugés contre la religion, et peu à peu ces préjugés ont remplacé les croyances de leur enfance. Quelques-uns assurent qu'ils seraient heureux de croire comme au jour de leur première communion, mais qu'ils ne le peuvent plus. Un très grand nombre disent et pensent que leur incrédulité n'est aucunement coupable. Est-ce illusion de leur part, ou bien est-il possible qu'ils aient perdu leurs anciennes convictions sans pécher (1).

Tout d'abord leur incrédulité constitue une faute matérielle. Constitue-t-elle une faute formelle? Sans soupçonner d'illusion ou de mensonge leurs affirmations, on peut croire qu'après avoir commis la faute de se laisser dominer par les préjugés, il en est qui arrivent à ce point où leur incrédulité, coupable dans sa cause, n'est pas un péché formel par elle-même.

Mais il en est qui prétendent qu'ils sont irresponsables même de leur transformation première, et qu'ils sont devenus incrédules sans pécher formellement. Cela paraît assez difficile à admettre. Il faut

1. *La constit. Dei Filius*, t. II, p. 176.

remarquer cependant, avec M. Vacant, que certains catholiques, trop peu instruits de leur religion, se trouvent, au sortir de l'enfance, jetés dans un milieu où ils sont assaillis d'objections de toutes sortes, contre lesquelles les enseignements reçus à l'Eglise ne leur fournissent pas de réponse. Si ces hommes sont coupables, et ils le sont, leur péché formel sera de s'être trop peu instruits et de n'avoir pas évité le danger.

Poussant plus loin, serait-il permis de supposer que, parmi ces fidèles ignorants, qui ont été jetés dans un milieu où leur médiocre instruction était impuissante à les préserver de l'erreur, il en est quelques-uns qui n'auraient pu s'instruire davantage, ni éviter ces objections, et qui par conséquent ont perdu les convictions religieuses de leur enfance, non seulement sans perdre la vertu de foi, mais encore sans commettre aucune faute formelle contre la foi ? Cette hypothèse n'a que trop lieu de se faire de nos jours. Et, sur ce point spécial et délicat, le concile du Vatican ne s'est pas prononcé, et la question ne paraît pas jusqu'ici avoir été résolue d'une façon indiscutable. Aussi disons-nous avec M. Vacant qu'en cette matière d'incrédulité contemporaine, il n'y a que l'œil de Dieu qui puisse scruter complètement le fond des consciences et faire la juste et entière part des responsabilités (1).

IV. Conception nouvelle de la Foi

La question des rapports de l'histoire et du dogme, au sujet de la valeur historique des dogmes, n'a pas été sans soulever, ces derniers temps, de passion-

1. Vacant, *La constit. Dei Filius,* t. II, p. 164-179.

nantes controverses. D'un côté, se dessine une théorie nouvelle de la foi ; de l'autre, on se refuse à l'accepter. En quoi consiste-t-elle ? Quels sont ses caractères ? Quelle en est la clef ?

1. L'analyse de cette théorie nouvelle et l'attribution qui en rend solidaire l'école de l'immanence sont le fait d'un correspondant anonyme du *Bulletin de littérature ecclésiastique* (1). Ce correspondant, fort sympathique, du reste, aux idées nouvelles, a découvert et formulé l'idée maîtresse qui forme la base, parfois latente, il est vrai, mais très réelle d'un grand nombre de théories modernes de la révélation. Il a observé d'un regard pénétrant que tous les penseurs, dont il comparait les doctrines, M. Loisy, M. de Hugel, M. Blondel, M. Laberthonnière, le P. Tyrrel, s'accordent à modifier la notion traditionnelle de la foi. « Tandis que la théologie classique, dit-il, considère la foi comme une adhésion de l'esprit à une vérité spéculative énoncée dans une formule abstraite, ou à un fait connu par voie de témoignage, vérité ou fait dont l'autorité de Dieu même est le garant, on trouve, sinon explicitement exprimée, du moins supposée, chez M. Loisy, comme chez M. Blondel, M. Laberthonnière, et le P. Tyrrel, une conception de la foi, qui met l'accent sur son élément moral plutôt que sur son élément intellectuel, et marque plus fortement la différence entre l'acte de foi et la connaissance scientifique (2). »

2. Or, dans cette notion nouvelle, il signale deux caractères. D'abord l'élément moral domine l'élé-

1. *La valeur historique du dogme*, dans le *Bulletin de litt. eccl.*, 1904, p. 338-357. Contre cet article ont protesté M. Blondel et M. Laberthonnière. Le critique du *Bulletin* a répondu dans le *Bulletin* de 1905, p. 131-138. Avec son autorisation, nous ne faisons que résumer sa réponse, en employant autant que possible ses propres expressions. — 2. *Bulletin*, 1904, p. 343.

ment intellectuel. « L'acte de foi implique avant tout une attitude morale, et c'est ainsi la volonté, non l'intelligence, qui y a la part principale (1). » Puis, le rôle de l'intelligence, déjà si restreint, mais non anéanti, est conçu comme une *perception*, une sorte *d'intuition* des réalités divines dans les phénomènes de ce monde, et spécialement dans les faits religieux. « On a reconnu que les faits sont la base de la foi, que la foi n'est autre chose que la perception dans leur réalité sensible de la présence et de l'action de Dieu (2). » « Si les faits, dans leur réalité matérielle, ne sont pas objets de foi, ils servent de base à la foi, en tant qu'ils sont révélateurs des réalités divines. Dieu parle à l'âme religieuse par les faits, qui manifestent son action dans l'histoire, non moins que par l'enseignement direct. Les faits de l'histoire religieuse par leur contenu suprasensible, constituent donc une part de ce qu'on pourrait appeler la révélation objective. Mise en face de ces faits, l'âme religieuse, éclairée par l'action intérieure de l'esprit de Dieu, saisit à travers eux, par une sorte d'intuition, la réalité surnaturelle dont ils sont l'expression, tout comme la raison saisit son objet, l'universel, dans le particulier ; et cette réaction du sens religieux, sous l'action extérieure des faits, est cela même qui constitue l'acte de foi (3). »

3. Enfin il donne la clef de cette théorie de la foi, en attirant l'attention sur le principe fondamental supposé par les diverses écoles modernes. Dans tout événement de ce monde, et spécialement dans la vie de l'humanité, il faut distinguer un double côté des choses : d'abord l'aspect phénoménal, sensible, extérieur, qui constitue le domaine exclusif

1. *Ibid.*, p. 343. — 2. *Ibid.*, p. 354. — 3. *Ibid.*, p. 347.

de la science et de l'histoire ; et puis le côté intime, suprasensible, de tous les êtres, inaccessible au pur savant et au pur historien, sphère réservée « où les investigations du philosophe et les intuitions du croyant sont seules capables de pénétrer (1). »

4. Dans l'exposition de cette foi moderne, M. Laberthonnière prétend trouver des contradictions, mais à tort. Les deux éléments qu'il essaye de confondre sont là : la foi, dans ce système, est surtout un acte de volonté. Or s'appuyer sur le Christ, sur Dieu, pour en faire le centre de sa vie, c'est le fait non de la pure foi, mais de la foi vivifiée par la charité. L'intelligence y a aussi son rôle, et c'est l'élément intellectuel de la foi, qui nous est représenté comme étant la perception des réalités divines dans les phénomènes de ce monde ; mais c'est trop peu : une telle intuition sera peut-être une philosophie, jamais un acte de foi.

5. Dans les déclarations de M. Blondel et de M. Laberthonnière, il y a une lacune regrettable. Au lieu d'un simple désaveu de la théorie nouvelle, ils ont négligé de profiter de l'occasion pour formuler en quelques mots nets et précis leur pensée sur la nature et l'objet de la foi. M. Blondel, il est vrai, prépare un exposé doctrinal, qui donnera de sa pensée sur la foi une explication décisive. Mais M. Laberthonnière, qui vient de publier un second ouvrage, le *Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, est-il autorisé à se plaindre des idées que le correspondant anonyme lui attribuait ? Sans doute, ces idées, il les réprouve aujourd'hui. Mais, sans le vouloir, n'a-t-il pas, dans plus d'une page, prêté à cette prétendue substitution de sa pensée ? L'interprétation de son système est précisément celle qu'ont puisée

1. *Ibid.*, p. 342.

dans ses livres les esprits les plus dégagés de préoccupations théologiques.

Voici en effet, ce qu'écrivait, à propos de ses *Essais de philosophie religieuse*, un critique indépendant : « M. Laberthonnière essaie d'une façon originale de retrouver le catholicisme par le libre effort de sa pensée intérieure : je ne dis pas la morale évangélique ou la théologie chrétienne, mais le catholicisme, l'Eglise, la révélation, l'autorité. Il a bien marqué l'analogie de sa tentative avec celle de Pascal. J'ai peine à ne pas donner raison aux théologiens qui lui ont reproché que « c'était par le fait même se passer des miracles, de la révélation, de l'autorité de l'Eglise. » Cette autonomie active par laquelle nous faisons jaillir la vérité de nous-mêmes, et le christianisme qui en résulte, fait de M. Laberthonnière un protestant (1). Non pas un luthérien, ni un calviniste, mais un protestant d'une secte nouvelle. Il a beau être catholique à la fin, au point de départ et pendant tout le chemin, c'est un protestant, même un penseur libre. Et il est impossible qu'à l'arrivée, l'autorité de la Révélation et de l'Eglise ne soit pas transformée en une autorité qui ne liera qu'autant que l'être autonome consentira à être lié (2). »

Le *Réalisme chrétien et l'idéalisme grec,* venant après ces critiques, aura-t-il dissipé toutes les obscurités? Il ne paraît pas, à en juger par l'appréciation d'un autre juge également sympathique et indépendant. M. A. Lilley, en effet, organe encore jeune de l'anglicanisme libéral, résumant avec bienveillance les vues de M. Laberthonnière dans ses deux ouvrages, retrace le dogmatisme moral et la foi de la

1. Ce qualificatif appelle d'expresses réserves. — 2. Lanson dans la *Revue universitaire,* 1903, p. 428.

philosophie de l'immanence en ces formules peu rassurantes : « Les affirmations dogmatiques du christianisme sont révélées seulement en ce sens qu'elles sont l'expression la plus satisfaisante qu'on ait pu trouver de cette vie (morale), et qu'elles peuvent constituer le stimulant le plus puissant à ses progrès ultérieurs. » Puis, parlant de *l'esprit* du christianisme auquel seul peut s'appliquer la conception du dogme immuable, il dit : « Et cet esprit est l'assertion de foi, cette énergie morale de l'homme qui peut seule affirmer la réalité. Comme nous l'avons vu, cette foi est rationnelle dans le sens le plus élevé de ce mot. L'affirmation immédiate de la réalité est une affirmation qui implique la raison. Mais l'explication logique de son contenu peut toujours dépendre de ce fait que nous saisissons la réalité à travers les phénomènes. Ainsi le dogme chrétien par son côté intellectuel est provisoire et relatif. Tout terme employé pour l'exprimer est susceptible de profondes modifications ; il les a en réalité subies dans le passé, et il est exposé à les subir continuellement dans l'avenir... La tradition chrétienne est ce que M. Laberthonnière appelle la vérité du Christ... Ni aujourd'hui, ni jamais dans le passé la vérité (de Jésus-Christ) n'a pu être reconnue ou établie par les faits de l'histoire, bien que naturellement, comme tout autre vérité concrète, elle ait été donnée dans les faits de l'histoire... La vérité du Christ est une affirmation de cette foi rationnelle qui est l'expression nécessaire de l'esprit de l'homme dans la plénitude de son activité. Les évènements du monde phénoménal par lesquels elle nous est révélée sont entièrement enfermés dans la sphère du criticisme historique (1). »

1. A. Lilley, dans *The Hibbert journal*, octobre 1904, p. 179, 183.

Il va de soi qu'on ne saurait rendre M. Laberthonnière responsable des interprétations de ses lecteurs. Mais enfin, si telle est l'impression produite à la fois sur les théologiens dont il s'est plaint si souvent, sur des critiques sympathiques comme le correspondant anonyme du *Bulletin*, sur des penseurs totalement étrangers à nos querelles d'écoles, comme M. Lanson, sur des esprits saturés de la philosophie moderne, comme M. Lilley, il faut bien qu'il y ait de grandes obscurités dans son exposé pour que, venus des points les plus éloignés de l'horizon intellectuel, tous ou à peu près s'accordent à trouver dans son système une théorie de la foi si éloignée de la doctrine classique.

6. Dans cette conception nouvelle, au lieu du témoignage divin, on met dans la foi l'intuition des réalités surnaturelles par le sens religieux. M. Laberthonnière s'en défend. Et pourtant ses propres textes, dans leur ensemble, et en particulier le principe fondamental de *l'autonomie de la pensée*, tel qu'il est développé dans l'introduction des *Essais*, justifie cette interprétation. « L'idée fondamentale qui, malgré toutes les divergences, s'est affirmée plus énergiquement que jamais à travers la philosophie moderne, à savoir qu'il n'y a pas de vérité pour l'homme qu'il ait à subir, parce que cette vérité alors serait pour lui une compression au lieu d'un épanouissement, l'esclavage au lieu de la liberté, la mort au lieu de la vie, cette idée nous l'acceptons en pleine connaissance de cause. Et nous ne pensons pas que personne ose explicitement la rejeter. Du reste, n'est-elle pas aussi, en définitive, l'idée fondamentale qui anime toute tentative d'apologétique sous quelque forme qu'elle se produise (1). »

1. Laberthonnière, *Essai de philosophie religieuse*, p. XVI.

Nullement, toute tentative d'apologétique n'a point pour but de prouver la vérité *intrinsèque* des dogmes révélés, mais seulement d'établir la réalité de la révélation et l'autorité du témoignage divin. Aussi est-on surpris de lire les lignes suivantes : « Quand donc les philosophes, pour rester philosophes, pour sauvegarder cette autonomie qui constitue notre personnalité morale, réclament une vérité qui ait pour caractère d'être immanente, c'est-à-dire qui se rattache à eux, qu'ils puissent trouver en eux dans ce qu'ils sont et dans ce qu'ils doivent être, nous ne saurions faire autrement que d'abonder dans leur sens, puisque toute vérité qui n'aurait pas ce caractère serait inévitablement opprimante en s'imposant du dehors (1). »

Si l'on voulait dire seulement que l'esprit humain ne peut rien affirmer qu'il n'en voie ou du moins qu'il ne croie en voir la vérité, soit dans l'objet lui-même, soit dans un témoignage autorisé, rien de plus exact ; jamais philosophie n'a pu nier cette impossibilité ; car c'est une loi essentielle de notre esprit de ne pouvoir adhérer qu'au vrai, c'est-à-dire au moins à ce qui lui est présenté comme vrai. Mais la grande conquête de la philosophie moderne, proclamée ici, a un tout autre sens : c'est la nécessité de trouver toute vérité en soi-même, dans ce que nous sommes ou dans ce que nous devons être, à l'exclusion de tout témoignage même divin qui nous l'apporterait du dehors.

Or, l'autonomie ainsi formulée, même si on accepte pour l'esprit un secours et comme une collaboration de Dieu, est à rejeter comme également contraire à l'expérience, à la raison, et à la foi. Car il y a des vérités que l'homme ne

1. *Ibid.*, p. XVII-XVIII.

trouve pas en lui-même, dans ce qu'il est et dans ce qu'il doit être, des vérités qu'il doit subir, sans être pour cela condamné à l'esclavage, ni à la mort. Quand vous me confiez le secret de vos pensées intimes, je *subis* cette vérité que vous me révélez, je la subis, je ne la trouve pas en moi, ni dans ce que je suis, ni dans ce que je dois être. Je *subis* également toutes les vérités scientifiques ou historiques dont je n'ai aucune expérience personnelle ; je n'ai point le loisir d'expérimenter la télégraphie sans fil, et cependant je ne doute point des affirmations des physiciens. Et je ne me sens ni comprimé, ni esclave, ni mort, mais plus vivant à mesure qu'une vérité de plus m'arrive de l'extérieur. Et cela reste vrai, quand même je ne saisirais aucune raison intime de ces lois ni la portée des expériences ou des calculs qui en ont préparé la découverte. Je reçois ces vérités du dehors, du témoignage, de l'autorité intellectuelle des hommes de science.

Et combien cela est plus profondément vrai dans l'ordre des vérités révélées ? Je subis le dogme de la Trinité. Je sais que Dieu un jour daigna révéler par Jésus ce grand mystère de son être et de sa vie intime, et je proteste que je l'admets uniquement sur l'autorité de sa parole, sans même découvrir en mon âme ces images de la Trinité dans lesquelles se jouait l'esprit ingénieux d'Augustin, tout en se gardant bien d'en faire le motif de son adhésion. J'ajoute que, pour moi, la Trinité ainsi reçue du dehors par une confidence divine, même transmise de génération en génération jusqu'à moi, n'est nullement une compression, ni un esclavage, ni surtout une mort : c'est bien plutôt une nouvelle vie, puisque je sais une nouvelle vérité, quelque imparfaite qu'en soit la représentation, et une vérité que les plus longs siècles de méditation psychologi-

que n'eussent jamais fait jaillir en mon esprit.

L'auteur des paroles qui précèdent termine ainsi : « Nier qu'on puisse recevoir du dehors des vérités que nous n'avons pu tirer de nous-même, n'est-ce point faire de la foi un acte irréalisable, ou du moins changer totalement le sens des mots (1). » On ne saurait mieux dire.

1. A propos de la genèse de la foi. — « La foi, étant une vertu surnaturelle, doit nécessairement procéder, chez les adultes, de la grâce de Dieu et de la bonne volonté de l'homme... Que fait l'homme pour préparer et entretenir en lui, avec le concours de la grâce divine, cette volonté bonne qui ouvre l'âme aux clartés de la foi ? Car je ne parle pas ici de ces illuminations soudaines, de ces irradiations miraculeuses par le moyen desquelles un saint Paul, par exemple, a passé subitement de l'impiété la plus violente à la foi la plus humble et la plus généreuse. Il s'agit des conversions ordinaires, où les choses se passent humainement, où l'homme a sa grande part dans l'œuvre divine. Que fait-il alors pour concourir avec Dieu ? Il n'est pas possible, dans ce mystère, de découvrir les secrets que la conscience du converti ignore sans doute elle-même. Mais l'on peut dire en général que la bonne volonté procède de certains motifs qui l'inspirent, qui l'animent, qui l'encouragent, qui la remplissent de bons désirs et la rendent souple et docile aux appels de l'Esprit divin. Eh bien, parmi ces motifs du bon vouloir coopérateur de la grâce, s'il en est de si intimes et personnels qu'ils échappent par leur variété même à toute classification et à toute analyse psychologique, on en trouve cependant qui sont susceptibles d'être analysés et classés, et qui peuvent servir à formuler presque scientifiquement une sorte de préparation de l'âme à la foi, une propédeutique de l'Evangile.

C'est à cela peut-être, je le reconnais volontiers, que vient concourir la philosophie de l'action par la méthode

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, p. 138.

de l'immanence. En nous montrant, à l'aide de leurs analyses subtiles, que l'activité tout entière de l'âme humaine, que le fond le plus intime, le ressort le plus secret de notre vie, demande, exige, réclame et, pour employer le terme à la mode, « postule » la foi catholique; en rendant plus sensibles, en faisant mieux connaître ce qu'ils appellent les « harmonies vivantes, coïncidences vitales et finalités transcendantes » de notre nature et du surnaturel chrétien, les philosophes de l'immanence nous donneront un riche commentaire de la parole du vieux Tertullien sur l'âme naturellement chrétienne, et nous fourniront les motifs les plus délicats, les plus touchants et les plus pressants peut-être, pour exciter, chez les incrédules et les indifférents de ce siècle, les bons désirs et la bonne volonté qui, par la grâce de Dieu, attirent la divine lumière de la foi.

Mais ces philosophes auraient tort de penser qu'il n'y a pas d'autres motifs efficaces que ceux qui sont fournis par leur analyse immanente. Beaucoup d'esprits sont accessibles à des considérations d'un tout autre ordre, telle que l'influence morale et sociale du christianisme ou la sublimité de l'Evangile. De même ces philosophes seraient dans l'erreur s'ils prétendaient avoir inventé une nouvelle méthode de préparation à la foi. Leur méthode a toujours été connue et pratiquée dans l'Eglise par les défenseurs et les prédicateurs du christianisme. Je ne sais même pas s'ils ont rien découvert qui ne soit au moins signalé par quelqu'un des anciens. Quoi qu'il en soit, l'originalité de leur mérite consiste à mieux distinguer et formuler cette méthode, à rendre son emploi plus usuel et plus facile, et à combattre ainsi l'incrédulité moderne, qui échappe, dans le scepticisme et le criticisme, aux prises de la démonstration évangélique traditionnelle. » Gayraud, *Le problème de la certitude religieuse,* dans la *Revue du clergé,* 1902, t. XXX, p. 116-118.

2. L'acte de foi. — « Appuyés sur les données dogmatiques qui jalonnent notre route et nous ôtent, selon le beau mot de saint Jérôme, « la liberté de l'erreur, » nous pouvons, non pas saisir l'acte et le présenter dans

sa réalité vivante et concrète, non pas même peut-être en démonter toutes les pièces et en montrer le mécanisme dans les derniers détails, mais bien en expliquer dans l'ensemble le jeu et les mouvements, assez au moins pour voir comment s'y concilient des propriétés en apparence inconciliables, et pour soupçonner, sinon pour entrevoir, combien beau dans sa réalité psychologique et surnaturelle, combien beau dans son ordre moral, doit être cet acte où la nature et le surnaturel se rencontrent et s'embrassent ; où l'homme, écoutant dans le respect, dans l'adoration, dans la soumission absolue, Dieu qui parle de la nuée, accepte librement sous la motion et la lumière divine la main que Dieu lui tend ; où se nouent, dans l'obscurité, entre le Créateur et la créature, des relations intellectuelles et morales qui doivent mener l'homme, s'il est fidèle, aux splendeurs de la vision béatifique ; où les biens invisibles et les secrets de Dieu sont mis à notre portée ; où commence enfin pour nous, dans une union ineffable, quoique imparfaite encore, d'esprit et de volonté avec Dieu, cette vie divine que nous sommes destinés à mener éternellement dans le ciel, le connaissant face à face comme il se connaît, l'aimant comme il s'aime, tout transformés en lui par la connaissance et l'amour, divinisés sans cesser d'être nous, un avec lui dans une communion qui ne supprime rien de la distinction essentielle et de la distance infinie entre « Celui qui est » et « celui qui n'est pas. » Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, Paris, 1898, p. 98-99.

3. **La liberté dans l'acte de foi.** — « Il paraît difficile de déterminer de quelle façon la liberté et la certitude se concilient dans l'acte de foi considéré en lui-même et pour ainsi dire *in abstracto*, il est d'ordinaire aisé de constater, surtout à notre époque d'incrédulité, d'où vient que les uns croient, pendant que les autres doutent ou refusent de croire. Les hommes qui doutent et ne croient pas aux vérités révélées sont ceux qui ne sont pas convaincus du fait de la révélation. Les hommes qui croient sont au contraire ceux qui sont convaincus de ce fait. On serait tenté de conclure de là que la liberté

de l'acte de foi vient exclusivement de la liberté d'étudier et de considérer ou non les preuves de la révélation, et qu'elle ne vient point, comme l'enseigne le concile du Vatican, d'une détermination qui reste maîtresse d'elle-même, malgré la science la plus complète de ces preuves. Mais on change d'avis, lorsqu'on remarque qu'avec une connaissance égale des motifs de crédibilité, les uns croient pendant que les autres doutent. On s'accorde à le reconnaître, la foi tient aux dispositions qu'on apporte dans la considération des preuves de la religion. Ce sont ces dispositions qui décident de la valeur que chacun accorde aux preuves qui lui sont proposées. Or, que sont ces dispositions, sinon le résultat et le signe des libres déterminations de la volonté sollicitée par la grâce ? Ces déterminations libres, que les théologiens n'envisagent qu'au moment de l'acte de foi, se produisent très souvent, chez les adultes, dans la conduite qui précède et prépare l'acte de foi ou l'acte d'incrédulité. Cette conduite peut avoir mis celui à qui la foi est proposée dans un état d'esprit tel qu'il est facile de conjecturer à l'avance à quoi il va se décider. C'est en raison des dispositions à peu près permanentes dans lesquelles ils se sont mis, que la plupart des hommes, qui connaissent suffisamment les preuves de la religion, sont d'une manière à peu près constante croyants ou incrédules.

Obéissant, d'ailleurs, à une tendance naturelle qui fait que nous cherchons toujours à justifier notre conduite à nos propres yeux, ceux qui ne croient pas s'habituent à considérer les objections faites contre la révélation ; car ils sentent qu'il serait déraisonnable de ne pas croire ce que Dieu a révélé. Ils se forment ainsi à eux-mêmes des préjugés, qui peuvent à la longue devenir si puissants, qu'il faudrait un vrai miracle de la grâce pour les surmonter. Réciproquement, ceux qui croient s'habituent à considérer la faiblesse des objections faites contre la religion et la force des preuves du christianisme. C'est pourquoi la foi leur est facile. » Vacant, *La constitution Dei Filius,* Paris, 1895, t. II, p. 81-82.

4. La Volonté et l'Intelligence dans l'acte de

foi. — « Un objet révélé se présente à notre intelligence de la part de Dieu, souvent même de la part de l'Eglise qui le définit, l'interprète ou l'enseigne. Qu'il soit essentiellement mystérieux, ou qu'il soit naturellement connaissable avant que d'être affirmé par Dieu, nous disons qu'il ne saurait nécessiter, comme les vérités intuitivement ou démonstrativement évidentes, l'assentiment de notre esprit. Non, certes, qu'il ne soit pas *évidemment croyable,* que l'autorité divine dont il est revêtu ne soit *évidemment démontrée*, que le devoir d'y adhérer ne nous soit *évidemment imposé*. Bien au contraire, nous admettons que les preuves de la crédibilité, le motif de la croyance, l'obligation de la foi, sont tels dans le christianisme que, sous peine de révoquer témérairement en doute les bases mêmes de la certitude humaine, notre raison *doit* croire tout objet divinement affirmé. Mais ce qu'elle doit faire, elle n'est pas toujours *nécessitée* à le faire ; et comme nos autres facultés, elle n'est fatalement entraînée que vers son objet propre. Or, l'objet propre de l'intelligence humaine ici-bas est la *vérité évidente*, soit que son évidence apparaisse d'elle-même et que nous la percevions par intuition directe, soit qu'elle apparaisse à l'aide d'autres évidences et que nous ayons besoin de démonstration pour la discerner. Que l'intelligence dispose ou non de grâces surnaturelles dans ses rapports avec l'objet à connaître, son fonctionnement reste essentiellement le même : elle est invinciblement attirée par lui s'il est évident ; elle ne l'est pas s'il est seulement certain sans évidence. L'objet révélé n'étant jamais évident comme tel, il ne saurait jamais nécessiter l'adhésion intellectuelle qu'il sollicite et à laquelle il a d'ailleurs un droit incontestable. » Didiot, *Vertus théologales*, Paris, 1897, n. 217, p. 162.



Leçon IXe

De la Foi et de la Raison

I. *Deux ordres de connaissance. — Les Mystères de la foi.* — II. *Rôle de la raison dans la connaissance des mystères de la foi.* — III. *Ni opposition ni désaccord entre la foi et la raison.* — IV. *La foi et la raison se prêtent une aide mutuelle.*

Sur cette question si importante et si débattue au siècle dernier, relative aux rapports qui doivent exister entre la foi et la raison, entre la science et la révélation, le concile du Vatican, dans le chapitre IVe de la Constitution *Dei Filius,* a donné une solution remarquable par sa précision et sa clarté. Aussi est-ce à ce chapitre et aux canons qui le suivent que nous emprunterons les éléments de cette leçon, en prenant pour guide celui qui les a si bien mis en relief (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : A. Vacant, *La Constitution Dei Filius,* Paris, 1895, t. II, p. 181-281 ; Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, Paris, 1866, t. I, p. 16-71 ; tous les traités *De fide* des théologies postérieures au concile du Vatican ; dans la collection *Science et Religion,* on peut lire avec intérêt et avec fruit *Du doute à la foi,* de P. Tournebize ; *L'attitude du catholique devant la science,* de Fonsegrive ; surtout *Les relations entre la foi et la raison,* et *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison,* de M. de Broglie.

Dans le premier paragraphe, le concile, d'accord avec la doctrine constante de l'Eglise, affirme l'existence, pour l'homme, de deux ordres de connaissance, l'un naturel, l'autre surnaturel, et il indique les mystères de la foi comme l'objet spécial de la révélation divine.

Dans le second, il expose ce qui revient à la raison et ce qui n'est point de son ressort, dans l'étude de la vérité surnaturelle.

Dans le troisième, il déclare qu'entre la raison et la foi, entre la science et la révélation, il ne saurait jamais exister aucune opposition ni désaccord ; d'où il résulte que toute assertion, certainement contraire à une vérité révélée, doit être regardée comme n'étant pas une conclusion légitime de la science, et qu'elle peut à bon droit être réprouvée par l'Eglise.

Dans le quatrième enfin, il enseigne que non seulement la raison et la foi ne s'opposent pas l'une à l'autre, mais qu'elles s'entr'aident mutuellement, et, tout en revendiquant une juste liberté pour la science, il met en garde contre ses abus et ses excès.

I. Deux ordres de connaissance. Le mystère, objet spécial de la révélation

Le chapitre IVe de la Constitution *Dei Filius* débute ainsi : « L'Eglise catholique s'est toujours accordée à admettre qu'il y a deux ordres de connaissance distincts, non seulement par leur principe, mais encore par leur objet : par leur principe, parce que nous connaissons dans l'un, au moyen de la raison

naturelle, dans l'autre au moyen de la foi divine; par leur objet, parce que, outre les vérités auxquelles la raison naturelle peut atteindre, l'Eglise propose à notre foi des mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus que par la révélation divine. C'est pourquoi l'apôtre, qui rend témoignage à la connaissance que les nations ont eue de Dieu, au moyen des choses créées, dit néanmoins en parlant de la grâce et de la vérité données par Jésus-Christ : « Nous prêchons la sagesse de Dieu renfermée dans son mystère, cette sagesse cachée, que Dieu a prédestinée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue ; mais pour nous, Dieu nous l'a révélée par son Esprit ; car cet Esprit pénètre tout jusqu'aux secrets les plus profonds de Dieu. » Et le Fils unique lui-même rend gloire à son Père de ce qu'il a caché ces choses aux sages et aux prudents et les a révélées aux petits. »

Canon 1 : « Anathème à qui dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, mais qu'une raison convenablement cultivée peut par ses principes naturels comprendre et démontrer tous les dogmes de la foi. »

Nous ne nous arrêterons pas sur la distinction des deux ordres de connaissance, mais nous insisterons sur l'objet spécial de la révélation, à savoir les mystères, dont l'existence est affirmée et définie ; nous répondrons à ces trois questions : Quelle est la nature des mystères de la foi ? En existe-t-il ? Quels sont-ils ?

1. **Nature des mystères de la foi.** — La nature des mystères de la foi ressort clairement soit de la lettre de Pie IX à l'archevêque de Munich, du 11 décembre 1862, portant condamnation des

erreurs de Frohschammer (1), soit du premier paragraphe du chapitre IVe de la Constitution *Dei Filius*, transcrit plus haut.

Trois propriétés caractérisent les mystères de la foi : *ce sont des vérités cachées en Dieu* ; *elles ne peuvent être connues que si Dieu les révèle ; les fidèles ne peuvent en avoir une claire connaissance que dans la vision intuitive.*

Ce sont d'abord *des vérités cachées en Dieu.* Dieu dépasse toute créature intelligente ; il a une science infinie qu'aucune créature créée ou créable ne saurait embrasser dans sa totalité ; il possède donc des secrets absolument impénétrables, des vérités surnaturelles en elles-mêmes, et c'est à ces secrets qu'appartiennent les mystères de la foi : ils sont donc cachés en Dieu, au-dessus de toute nature créée, dépassant la portée de la raison humaine et de l'intelligence angélique, inaccessibles par conséquent à toute raison naturelle, à tout principe naturel.

Pour être connus, il faut donc que Dieu les révèle. Dieu peut les montrer, les faire voir, comme il les voit lui-même, mais ce mode de connaissance appartient à la vision intuitive ; il peut aussi nous les révéler ici-bas, en entourant son témoignage des preuves les plus authentiques et les plus irrécusables. Ces mystères de la foi diffèrent essentiellement de ce qu'on appelle les mystères de la nature. Ceux-ci sont des vérités dont la raison ne s'explique ni le pourquoi ni le comment, mais dont elle constate ou prouve l'existence ; ceux-là, au contraire, échappent complètement aux prises de notre raison, non seulement dans leur nature intime, mais même dans

1. Denzinger, n. 1524-1528.

leur existence : nous ne connaissons cette existence que si Dieu veut bien nous en faire part.

Enfin ces mystères de la foi sont tels que, même lorsque leur existence nous est révélée, l'intelligence et la connaissance parfaite de leur nature nous sont refusées ici-bas. Ils restent pour nous, comme le dit Pie IX, « couverts du voile sacré de la foi elle-même et enveloppés d'une ombre obscure. » et, comme le dit le concile du Vatican, « la raison n'est jamais rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. »

Les mystères de la foi sont donc des vérités, dont Dieu seul possède une connaissance naturelle et adéquate, qui ne peuvent nous être connus que par une révélation divine, et que nous ne saurions comprendre ni démontrer par des principes d'ordre naturel, même après que Dieu nous les a révélés.

2. Existence des mystères de la foi. En frappant d'anathème quiconque dirait que la révélation divine ne renferme à proprement parler aucun mystère véritable, le concile du Vatican a défini qu'il existe des mystères dans la religion chrétienne. C'est donc un dogme de foi ; constatation officielle d'un point de doctrine toujours enseigné par l'Eglise et basé sur l'Ecriture et la tradition, ainsi que le faisait déjà remarquer Pie IX dans sa lettre à l'archevêque de Munich. Pie IX empruntait ses preuves scripturaires à l'épître aux Colossiens, aux Hébreux, au quatrième Evangile et à la première épître aux Corinthiens. C'est ce dernier texte que reproduit le concile en y ajoutant un passage de saint Matthieu.

L'apôtre saint Paul, en parlant de ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu, n'en faisait pas une explication

exclusive au bonheur céleste, il l'entendait aussi des vérités qu'il prêchait et qui sont l'objet de la foi. Or ces vérités sont des mystères proprement dits, ainsi que cela ressort clairement de son langage. Il prêche la sagesse, dit-il, non la sagesse du siècle, mais la sagesse même de Dieu, et, bien qu'il s'adresse aux parfaits, il la dit mystérieuse et cachée par sa nature ; aucun prince de ce siècle ne l'a connue, mais c'est Dieu lui-même qui l'a révélée aux apôtres par son Esprit, lequel pénètre tout, même les profondeurs de Dieu (1). De même dans le texte évangélique, ce que Jésus entend par les choses que Dieu a cachées aux sages et aux prudents et qu'il a révélées aux petits (2), ce sont bien des mystères connus seulement des personnes divines et de ceux à qui Dieu veut les révéler, puisqu'il ajoute : « Toutes choses m'ont été données par mon Père ; personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler (3). »

Cet enseignement scripturaire n'ayant jamais été révoqué en doute même par les hérétiques qui attaquèrent les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, les Pères de l'Eglise se contentèrent de signaler en passant les passages de l'Ecriture relatifs au caractère mystérieux des vérités révélées (4). Mais ce caractère frappa surtout les scolastiques ; nul ne l'a mieux fait ressortir que Saint Thomas (5). Pour-

1. I *Cor.* II, 7-9. — 2. *Matth.*, XI, 25. — 3. *Matth.* XI, 27. — 4. S. Ambroise, *De fide ad Grat.*, I, 10 ; *Patr. lat.*, t. XVI, col. 541-543 ; S. Jérôme, *In Galat.*, III, 2 ; *Patr. lat.*, t. XXVI, col. 374-375 ; S. Léon le Grand, *De nat. Dom.*, serm. IX ; *Patr. lat.*, t. LIV, col. 160; S. Chrysostome, *In I Cor.*, *homil.* VII ; *Patr. gr.*, t. LXI ; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, I, 9 ; *Patr. gr.*, t. LXXIII, col. 124-134 ; S. Jean Damascène, *In I Cor.*, II ; *Patr. gr.*, t. XCV, col. 582-590. — 5. *Cont. gent.*, IV, proœmium.

tant quelques partisans de Raymond Lulle le méconnurent et s'attirèrent les rigueurs de l'Eglise, une première fois sous Alexandre IV, en 1260, une seconde fois sous Grégoire XI, en 1376. Ce dernier pape condamna notamment ces deux propositions : « Tous les articles de foi, les sacrements de l'Eglise et le pouvoir du pape peuvent être prouvés et sont prouvés par des raisons nécessaires, démonstratives, évidentes (Prop. 96). » « La foi est nécessaire aux gens rustiques, ignorants, mercenaires, de basse intelligence, qui ne savent point connaître par la raison et aiment à connaître par la foi ; mais un homme subtil est plus facilement attiré à la vie chrétienne par la raison que par la foi (Prop. 97)(1).

Au dernier siècle, quelques prêtres allemands, professeurs dans les universités, Hermès, Gunther, Frohschammer, entre autres, reprirent la thèse du prétendu pouvoir qu'a la raison de démontrer les dogmes, une fois qu'ils sont révélés. Ils furent condamnés à leur tour. Pie IX, notamment, écrivait à ce sujet : « Jamais la raison ne peut arriver par les principes naturels à la science de ces dogmes (les mystères). Que ceux qui ont la témérité de soutenir le contraire, sachent qu'ils abandonnent certainement, non pas l'opinion de certains docteurs, mais la doctrine commune et constante de l'Eglise. Les saintes Lettres et la tradition des saints Pères témoignent, en effet, que si l'existence de Dieu et plusieurs autres vérités sont connues à la lumière naturelle de la raison, par ceux mêmes qui n'ont pas encore reçu la foi, Dieu seul a manifesté ces dogmes plus cachés (2). » Et il stigmatise, comme étranger à l'enseignement catholique, le sentiment contenu dans cette proposition, devenue

1. Denzinger, n. 474, 475. — 2. Denzinger, n. 1527.

la neuvième du *Syllabus* : « Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont l'objet de la science naturelle ou philosophie ; et avec une culture purement historique, la raison humaine peut, d'après ses principes et ses forces naturelles, parvenir à une vraie connaissance de tous les dogmes, même des plus cachés, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison comme objet (1). »

Aussi le concile du Vatican, en définissant comme une vérité de foi catholique l'existence des mystères dans la révélation, n'a fait que proclamer une vérité clairement contenue dans l'Ecriture, constamment crue dans l'Eglise et plusieurs fois formulée par les Souverains Pontifes.

3. **Quels sont, parmi les dogmes de la foi, ceux qui ont le caractère de mystère ?** — Tous ceux qui n'appartiennent pas en même temps à l'ordre naturel, car il est des vérités révélées qui sont accessibles à la raison ; par conséquent tous ceux qui regardent l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, son commerce surnaturel avec Dieu, sa fin surnaturellle et les moyens d'y parvenir ; et cela pour deux raisons : d'abord parce que ce sont des vérités qui ont les trois propriétés qui caractérisent les mystères de la foi ; ensuite parce que l'ordre surnaturel a été librement établi par Dieu. Or, ce qui dépend de la libre détermination de Dieu ne saurait être connu des créatures qu'autant que Dieu leur en fait part. Telle est l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, et telles sont les vérités qui se rapportent à la fin surnaturelle de l'homme et aux moyens surnaturels d'y parvenir.

1. Denzinger, n. 1556.

Ces moyens sont la vie surnaturelle elle-même et tout ce qui sert à la produire, à l'entretenir, à la développer. Il est clair que la vie surnaturelle échappe à nos investigations, même quand elle est en nous ; le caractère surnaturel de ses opérations nous échappe de même. Nous n'avons conscience en effet, ni de notre élévation à l'ordre surnaturel, ni de notre état de grâce, ni de ce qu'a de surnaturel notre acte de foi. Sont donc à ranger parmi les mystères l'Incarnation, qui est la source de l'ordre surnaturel, la Rédemption, qui en est l'application.

Tout cela dépend de la volonté libre de Dieu. En est-il de même de ce qui constitue nécessairement l'essence divine, et, par exemple, la Trinité ? Est-ce un mystère ? Ni Pie IX ni le concile du Vatican ne citent la Trinité parmi les mystères ; c'était inutile, car d'autres documents la regardent comme un mystère et comme plus le grand des mystères, absolument ineffable et incompréhensible. Le Saint Office condamnait en 1887, avec l'approbation de Léon XIII, une proposition de Rosmini qui déniait à la Trinité le caractère de mystère de la foi ; c'est le mystère des mystères ; tous les autres le supposent et rien, dans l'ordre créé, ne saurait le manifester.

II. Rôle de la raison dans la connaissance des mystères de la foi

Le rôle de la raison vis-à-vis des mystères chrétiens, ne se réduit pas à l'étude des motifs de crédibilité, à l'examen du fait de la révélation, à tout ce qui sert de préparation à l'acte de foi et à la production de l'acte de foi lui-même, il est beaucoup plus étendu ; car, sans les pénétrer à fond, elle peut

en acquérir une « certaine intelligence. » Le concile du Vatican signale, en effet, les conditions dans lesquelles elle peut agir, les qualités qu'elle doit apporter dans son étude, les procédés qu'elle doit employer, les résultats qu'elle peut obtenir et aussi les limites qu'elle ne saurait franchir.

« Lorsque la raison, éclairée par la foi, cherche avec soin, piété et modération, elle acquiert, il est vrai, par le don de Dieu, quelque intelligence très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses qu'elle connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme ; cependant jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. En effet, par leur nature, les mystères divins dépassent tellement l'entendement créé qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle ; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision (1). »

1. La raison éclairée par la foi, doit observer quelques règles dans ses recherches : elle doit agir, dit le concile, avec soin, piété et discrétion. C'est avec *soin* et attention tout d'abord, qu'elle doit étudier l'Ecriture et la tradition, c'est-à-dire les documents où sont contenus les mystères révélés, pour se rendre compte autant que possible de la manière dont ils sont révélés, sous quelles images ils sont présentés et quelles analogies ils suggèrent. C'est ensuite avec *piété*, c'est-à-dire sous l'influence d'une inspiration vraiment religieuse et avec un respect

1. *Const. Dei Filius*, c. IV, § 2.

profond pour l'enseignement divin, sous lequel se cachent des vérités, dont nous n'apercevons ici bas que le dehors, et nullement avec la suffisance du rationalisme qui se flatte, à l'aide de la seule raison, d'en avoir le dernier mot. La piété ne pousse pas aussi loin ses prétentions et se garde d'aussi chimériques espoirs. Et c'est enfin avec *réserve* ou *discrétion*, c'est-à-dire en s'en tenant aux seules données de la révélation, sans essayer de leur appliquer des vues ou des théories étrangères sinon contraires à l'enseignement traditionnel. Ces conditions requises étant remplies, la raison peut découvrir des analogies entre les mystères et les vérités naturelles, étudier les rapports qu'ils ont soit entre eux, soit avec la fin surnaturelle de l'homme, et cela constitue un vaste champ d'opération pour elle.

2. **Analogies des mystères avec les vérités naturelles.** Dieu, en parlant à l'homme, a dû nécessairement, pour se faire comprendre, se mettre à la portée de son intelligence. Et puisqu'il lui a plu de réserver pour la vision intuitive la claire notion de ses mystères, il n'a pu nous en donner quelque notion qu'en les rapprochant, qu'en les comparant avec ce que notre raison connaît par elle-même, c'est-à-dire par des analogies. En effet, entre les mystères et les vérités naturelles il n'y a point d'identité, ni par suite de ressemblance parfaite ; mais il peut y avoir et il y a des rapprochements, des comparaisons, tirés soit du rapport que ces mystères et ces vérités naturelles ont avec un même objet, soit de l'effet qu'ils produisent, c'est-à-dire des analogies.

Dieu nous proposant donc la notion de ses mystères à l'aide de l'analogie qu'ils ont avec les choses naturelles, plus les analogies seront nombreuses et

plus la notion des mystères nous sera facile, plus au contraire elles seront rares et plus la notion des mystères nous sera difficile. C'est ainsi que les vertus surnaturelles, à cause de leurs multiples rapports d'analogie qu'elles ont avec nos vertus naturelles, sont facilement accessibles à notre intelligence. La vie surnaturelle, au contraire, offre moins d'analogies ou des analogies moins saisissantes avec la vie naturelle ; il en est de même entre l'efficacité surnaturelle des sacrements et les effets physiques de la matière qu'ils emploient ; et dès lors moins grande est notre facilité à les connaître. Quant à l'Incarnation et surtout à la Trinité, les points de comparaison que la nature fournit sont plus restreints encore, moins clairs, plus difficiles à saisir.

Mais que ces analogies, indiquées par Dieu dans sa révélation soient rares ou nombreuses, saisissantes ou peu aisées à saisir, elles permettent toujours d'avoir une notion suffisante des mystères révélés. Or il appartient à la raison de les scruter, de les approfondir, de les rapprocher, de les combiner pour leur demander le plus de lumière possible, car elles offrent un solide point d'appui et des données authentiques. Il lui appartient aussi de relever celles que les Pères de l'Eglise, les conciles et les papes ont signalées dans la suite des âges, car elles entrent dans la trame vivante de la tradition. Il lui appartient enfin d'y joindre celles qu'elle pourrait découvrir elle-même dans l'étude comparative du dogme et de la nature, à la condition bien entendu qu'elles cadrent avec l'enseignement officiel de l'Eglise. Et c'est ainsi que la raison arrive à se faire des mystères révélés une notion de moins en moins imparfaite, de plus en plus claire et précise.

C'est, du reste, ce qu'ont fait tous les docteurs,

saint Augustin et saint Thomas en tête. Platon et Aristote leur ont servi, comme on sait, non certes pour substituer les données rationnelles aux mystères révélés, ni pour démontrer les mystères au moyen de principes rationnels, mais pour mettre en plein relief ce que certaines vérités de l'ordre naturel, que renferme leur philosophie, ont d'analogie avec les mystères de la foi. La psychologie des néoplatoniciens, note M. Vacant, a fourni à saint Augustin des images de la Trinité ; l'éthique d'Aristote a fourni à saint Thomas une partie des cadres de la seconde partie de sa *Somme,* où il étudie les principes de la morale chrétienne et les diverses vertus surnaturelles.

3. **Intelligence des mystères par leurs rapports mutuels.** C'est encore un vaste champ d'action qu'offre à notre raison l'examen des rapports qui enchaînent les uns aux autres, dans un tout harmonique, les mystères de la foi.

On ne saurait douter, en effet, qu'il y ait moins d'ordre et d'unité dans les mystères de la foi que dans le monde de la nature, où notre raison découvre un plan si harmonieusement établi. Cet ordre et cette unité du monde surnaturel, Dieu, sans les dévoiler à nos yeux autant qu'il les connaît lui-même, nous les laisse suffisamment entrevoir pour que nous y découvrions un lien logique : le péché ; ses suites ; sa réparation ; application des effets de la Rédemption à chacun de nous ; moyens d'arriver au salut ; rôle du Verbe fait chair et du Saint-Esprit, etc. Ce lien logique permet à notre raison de pousser plus avant ses connaissances et de s'assimiler dans la mesure du possible la révélation. Assurément, Dieu ne nous a pas proposé ses vérités sous la forme d'un catalogue abstrait ou comme

une table de matières ; des philosophes seuls auraient pu s'en contenter, c'est-à-dire le petit nombre. La grande masse réclamait un autre mode d'enseignement. Et c'est pourquoi Dieu leur a donné une forme concrète et vivante, en les mêlant d'ordinaire à des récits historiques ou à des leçons de morale.

Il en est un peu de la vérité révélée comme des lois naturelles ; celles-ci, notre raison les découvre peu à peu sous la variété des phénomènes qui s'enchevêtrent dans le règne minéral, végétal et animal, dans le domaine de la conscience et dans l'activité sociale, elle les dégage et les formule. Les vérités révélées se trouvent dans les pages de la Bible et les documents de la tradition ; depuis la mort des apôtres, toutes sont promulguées. Le dépôt en est confié à l'Eglise. Mais, pour la plupart, il reste à les découvrir, à les dégager, à les formuler ; et c'est à quoi travaille la raison, à la lueur de la foi, sous la direction de l'Eglise et avec l'assistance du Saint-Esprit. Elle a beaucoup fait jusqu'ici ; il lui reste toujours à faire, car la révélation n'a pas encore livré tous les secrets qu'elle renferme. Plus les travaux s'accumulent, plus aussi s'affirment et se précisent explicitement les vérités révélées dans des formules dogmatiques.

D'autre part, la foi désire et cherche toujours à mieux connaître ce qu'elle croit, à posséder une intelligence plus parfaite des mystères par l'étude de leurs rapports et de leur enchaînement logique. Ici encore la raison prête son concours. Elle n'a pas encore fini de classer les données surnaturelles, de déterminer les principes surnaturels qui s'appliquent à chaque espèce de vérité révélée, de déduire les conséquences qui découlent de ces principes. Et pourtant quelle œuvre considérable déjà réalisée ! Et n'est-ce pas à cette œuvre que nous devons cette

« certaine intelligence, » encore imparfaite assurément, mais du moins « très fructueuse des mystères, tant par l'analogie des choses que la raison connaît naturellement, que par la liaison des mystères entre eux, » comme s'exprime le concile du Vatican ?

4. **Intelligence des mystères par leurs rapports avec la fin de l'homme.** Autre source de connaissances pour la raison que l'étude des mystères dans leurs rapports avec la fin de l'homme.

Tous les mystères en effet, se rapportent à la fin de l'homme, et c'est en vue de cette fin que Dieu les a révélés ; car ils ont pour objet soit cette fin surnaturelle, soit les moyens de l'atteindre, soit les obstacles à écarter. Leur étude ne peut donc que contribuer à nous faire mieux comprendre l'ensemble et l'enchaînement des vérités révélées ; et c'est par là que cette étude est vraiment salutaire et constitue la science du salut. D'autant plus que, dans ces rapports des mystères avec notre fin surnaturelle, se découvrent des analogies plus nombreuses, plus justes, plus saisissantes. Dieu, en effet, n'a pas détruit notre nature, il l'a élevée et a élevé ses facultés : nature et facultés naturelles servent de point d'appui où se greffent la vie et les vertus surnaturelles. La grâce se superposant ainsi à la nature sans la détruire, la fin et les moyens de l'ordre naturel présentent beaucoup d'analogies avec la fin et les moyens de l'ordre surnaturel. Et c'est ainsi, dit M. Vacant, qu'avec les réserves de droit, on applique légitimement à la foi surnaturelle ce qu'une saine philosophie enseigne de la fin dernière ; à la grâce sanctifiante et aux vertus surnaturelles, ce qu'elle établit de notre vie, de nos facultés et vertus naturelles ; à la grâce actuelle, ce qu'elle démontre du concours divin ; à la manière dont

les sacrements produisent et entretiennent la grâce en notre âme, la manière dont la vie ordinaire est communiquée, fortifiée et entretenue. La lumière divine de la foi est rapprochée de la lumière physique du soleil et de la lumière intellectuelle de la raison ; l'Eglise, société parfaite, est comparée à la société civile. Adam et Jésus-Christ représentent l'humanité devant Dieu ; le premier, par sa faute, l'a réduite en esclavage ; le second, par la rédemption, l'a délivrée et lui a rendu ses droits. Combien d'autres rapprochements encore ne pourrait-on pas faire ? Ceux-ci, à peine indiqués, suffisent du moins à prouver combien vaste est le champ d'action de la raison dans les mystères de la foi.

5. **Limites de la raison dans la connaissance des mystères de la foi.** Sans révélation, nous venons de le voir, la raison ne saurait soupçonner les mystères de la foi ; après la révélation, elle peut en acquérir « une intelligence très fructueuses ; » mais, ajoute le concile, « jamais elle n'est rendue capable de les pénétrer comme les vérités qui constituent son objet propre. »

Frohschammer prétendait que la raison, par ses propres forces, peut acquérir de tous les mystères révélés sans exception une certitude naturelle et scientifique. D'autres semi-rationalistes accordaient que les mystères qui dépendent de la libre détermination de Dieu sont indémontrables, mais ils soutenaient que ceux qui sont fondés sur l'essence nécessaire des choses, comme la Trinité, sont démontrables.

Pie IX, en condamnant Frohschammer, lui reprochait de ranger les mystères révélés dans le domaine de la science et de la philosophie, d'accor-

der à la raison vis-à-vis d'eux le pouvoir naturel de les connaître avec certitude sans s'appuyer sur l'autorité de Dieu qui les révèle. Et le concile du Vatican a défini qu'il y a des dogmes de foi que la raison la mieux développée ne saurait comprendre ni démontrer par elle seule. Cette impuissance de la raison, il la tire de la nature même de ces mystères et cite en témoignage un passage de saint Paul : « En effet, dit-il, par leur nature, les divins mystères dépassent tellement l'entendement créé, qu'après avoir été communiqués par la révélation et reçus par la foi, ils restent néanmoins couverts du voile de la foi elle-même et enveloppés comme d'une sorte de nuage, tant que nous restons éloignés de Dieu par cette vie mortelle ; car nous marchons dans le chemin de la foi et non dans celui de la vision. »

La nature des mystères limite la puissance de la raison. On comprend qu'il en soit ainsi pour les mystères qui dépendent de la libre volonté de Dieu ; car, en dehors de leur révélation, on n'en soupçonnerait pas l'existence et rien de créé ne saurait les manifester. En est-il de même vis-à-vis des mystères fondés sur une nécessité absolue, comme la Trinité? Une fois révélée, la raison n'est-elle pas à même d'en saisir la nécessité logique ? Nullement, car aucune créature n'en peut saisir la nécessité ni le rapport logique avec aucun principe naturellement connu. Et lorsque saint Paul dit : « Nous marchons dans le chemin de la foi, et non dans celui de la vision (1), » il oppose la connaissance que nous avons de ces mystères ici-bas à celle que nous aurons dans le ciel ; ici-bas, c'est une connaissance de foi, motivée par le témoignage de Dieu : au ciel,

1. II *Cor.*, v, 7.

ce sera la vision du face à face ; la foi disparaîtra, et chacun, selon ses mérites, verra la volonté de Dieu avec les mystères qui en dépendent, et l'intelligence divine avec les mystères fondés sur une nécessité absolue ; il les verra, non par les seules forces de sa raison, mais par la lumière de gloire que Dieu lui donnera ; sa connaissance sera alors, non une connaissance de raison ni une connaissance de foi, mais une connaissance de vision intellectuelle surnaturelle.

III. Entre la raison et la foi pas d'opposition possible

Le concile du Vatican traite trois questions très importantes : d'abord il affirme et démontre l'impossibilité d'une opposition entre la science et la foi ; ensuite il proclame les droits de l'Eglise vis-à-vis de la fausse science ; enfin il rappelle aux chrétiens les devoirs qui lui incombent en vertu de ces principes. « Bien que la foi, dit-il, soit au-dessus de la raison, il ne saurait pourtant y avoir jamais de véritable désaccord entre la foi et la raison, attendu que le Dieu qui révèle les mystères et répand la foi en nous, est le même qui a mis la raison dans l'esprit de l'homme, et qu'il est impossible que Dieu se renie lui-même ou qu'une vérité soit jamais contraire à une autre vérité. L'apparence imaginaire d'une contradiction semblable vient surtout, ou bien de ce que les dogmes de la foi n'ont pas été compris et exposés conformément à la pensée de l'Eglise, ou bien de ce que des opinions fausses sont prises pour des conclusions de la raison. Nous déclarons donc que toute assertion contraire à une

vérité crue par une foi éclairée, est absolument fausse. » Voilà pour la première question.

« Or l'Eglise, continue le concile, qui a reçu, avec la charge apostolique d'enseigner, le commandement de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et le devoir de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et la vaine sophistique. » Voilà pour la seconde question.

« C'est pourquoi tous les chrétiens fidèles ne sont pas seulement tenus de s'abstenir de défendre comme des conclusions légitimes de la science, ces opinions qu'on sait contraires à la doctrine de la foi, surtout lorsqu'elles ont été réprouvées par l'Eglise, ils sont encore absolument obligés de les regarder comme des erreurs qui se couvrent de l'apparence trompeuse de la vérité. » Voilà pour la troisième question.

Suit le canon 2 : « Anathème à qui dirait que les enseignements humains doivent être donnés avec une telle liberté, que leurs assertions pourraient être maintenues pour vraies et ne sauraient être proscrites par l'Eglise, alors même qu'elles iraient contre la doctrine révélée (1). »

1. Pas de désaccord possible

1° Le concile affirme d'abord l'impossibilité d'un désaccord entre la raison et la foi.

Déjà, au XIIIe siècle sous Jean XXI (1276-1277), et plus tard, au commencement du XVIe, quelques philosophes distinguaient ce qui est vrai philosophiquement et ce qui est vrai théologiquement, de telle sorte qu'ils estimaient pouvoir soutenir une chose philosophiquement vraie, quoiqu'elle fût en

1. *Const. Dei Filius*, c. IV, § 3.

contradiction avec la vérité révélée. Le cinquième concile de Latran condamna une prétention si erronée : « Comme le vrai, dit-il, ne contredit en rien le vrai, nous définissons que toute assertion contraire à une vérité attestée par une foi éclairée, est absolument fausse (1). »

Au XIXe siècle, les rationalistes ont exalté outre mesure le pouvoir de la raison jusqu'à rejeter la révélation et la foi ; les fidéistes, au contraire, ont exalté la foi au détriment de la raison. Les uns et les autres péchaient par excès. Pie IX parlait ainsi des premiers : « Par un renversement fallacieux de la logique, ils ne cessent d'en appeler à la force et à l'excellence de la raison humaine, l'exaltent contre la sainte foi du Christ et débitent audacieusement que cette foi est contraire à la raison humaine. On ne saurait à coup sûr rien imaginer ni supposer de plus insensé, de plus impie et de plus contraire à la raison que cette assertion ; car, quoique la foi soit au-dessus de la raison, il ne peut jamais exister entre elles aucune contradiction (2). » Les fidéistes de leur côté, furent également rappelés à la vérité et à l'orthodoxie. Mais, d'autre part, sous l'influence de quelques professeurs d'Allemagne, on en était venu à soutenir que la raison peut démontrer les mystères de la foi et les expliquer beaucoup mieux que l'Eglise.

Or, c'est contre les rationalistes, qui rejettent la certitude de la révélation, et contre les fidéistes, qui rejettent la certitude de la raison, et aussi contre les semi-rationalistes, qui prétendent qu'une vérité de raison peut se trouver en opposition avec une vérité révélée, que le concile du Vatican affirme l'impossibilité d'un désaccord entre la foi et la raison.

1. Denzinger, n. 621. — 2. Denzinger, n. 1496.

2° Il va plus loin : Il démontre l'impossibilié d'un désaccord quelconque et en donne deux raisons. Déjà Pie IX avait dit : « Il ne peut jamais exister entre elles (la raison et la foi) aucune contradiction, puisque toutes deux viennent d'une seule et même source de l'immuable et éternelle vérité, de Dieu très bon et très grand (1). » Et le cinquième concile de Latran avait dit que « le vrai ne saurait contredire en rien le vrai. » Ces deux raisons, le concile du Vatican les joint ensemble. La foi, vertu surnaturelle, et la raison, don naturel, viennent également de Dieu. L'objet de la foi est la vérité révélée, l'objet de la raison la vérité naturelle. De vérité à vérité pas d'opposition possible ; cela répugne à la notion même de vérité ; cela répugne aussi à la source de toute vérité, Dieu. Dieu se contredirait, « se renierait lui-même, » si le mensonge pouvait se glisser dans ses œuvres, si les lumières de la foi se trouvaient en opposition avec les lumières de la raison. Il n'y a point de relativité dans la vérité : la vérité est absolument ce qu'elle est et ne peut pas être autre chose ; le vrai ne peut pas s'opposer au vrai. Tel est l'enseignement dogmatique.

3° Cela est vrai en droit ; est-ce également vrai en fait ? Et n'y a t-il pas de véritables oppositions ou contradictions entre l'enseignement révélé et les données rationnelles ? Non, répond le concile ; ce qu'il y a parfois ce sont des apparences de contradiction, purement imaginaires, qui proviennent, ou de ce que les dogmes ne sont pas compris et exposés conformément à la pensée de l'Eglise et à l'enseignement traditionnel, ou de ce que des opinions fausses sont prises pour des conclusions certaines de la raison. Le cas n'est nullement chimérique, car

1. Denzinger, n. 1496.

trop souvent on prête à la doctrine catholique un enseignement qui n'est pas le sien, et plus souvent encore on se hâte de prendre pour des résultats définitivement acquis à la science ce qui n'est qu'une hypothèse plus ou moins séduisante, plus ou moins vraisemblable ; de là de regrettables conflits, mais qui n'ont pas de raison d'être. Une conclusion certaine, scientifiquement vraie, est chose réelle, mais assez rare ; seule, la témérité de l'esprit va jusqu'à regarder comme une certitude scientifique des hypothèses en vogue qui, dépourvues d'une autorité suffisante, ne sauraient entrer en ligne de compte avec des données positives. Opposer ces hypothèses aux vérités de la foi, c'est créer des contradictions apparentes dont la science ne saurait être rendue responsable. Et du moment qu'elles heurtent réellement l'enseignement révélé, l'Eglise déclare qu'elles ne peuvent être qu'une opinion fausse. En a-t-elle le droit ? Et son intervention, en pareil cas, ne constitue-t-elle pas une intrusion abusive dans un domaine qui n'est pas le sien ? C'est la seconde question que tranche le concile du Vatican.

2. Droits de l'Eglise vis-à-vis de la fausse science

Incontestablement, comme l'Eglise du reste se plaît à le reconnaître, les sciences humaines ont le droit, chacune dans sa sphère, de s'appuyer sur leurs propres principes et d'employer des méthodes appropriées. C'est le droit de la philosophie, de l'histoire, de toutes les sciences naturelles. Tant qu'elles restent fidèles à leur méthode, tant qu'elles ne tentent pas d'incursion dans un domaine qui n'est pas le leur, le danger semble problématique

qu'elles en puissent venir un jour ou l'autre à heurter de front la révélation. Mais il est des questions qui intéressent la révélation au premier chef ou qui ont avec elle d'étroits rapports ; ici, la réserve s'impose à elles comme un devoir, et l'Eglise a le droit de contrôler et de juger leurs affirmations.

1° C'est un droit que revendique le concile du Vatican. Il est des philosophes qui prétendent que l'Eglise n'a aucun droit dans le domaine scientifique ; il est des rationalistes qui ne lui accordent aucune autorité doctrinale ; il est des semi-rationalistes de l'école de Gunther et de Frohschammer qui prétendent que, si les philosophes chrétiens sont tenus de respecter son autorité, la philosophie du moins échappe à son contrôle et que par suite l'Eglise n'a pas le droit de redresser les erreurs de la philosophie. Pie IX a condamné ces derniers (1), et le *Syllabus* a inséré parmi les propositions condamnées les deux suivantes : « Comme autre chose est le philosophe et autre chose la philosophie, le philosophe a le droit et le devoir de se soumettre à une autorité dont il s'est démontré à lui-même la légitimité ; mais la philosophie ne peut ni ne doit se soumettre à aucune autorité. » « L'Eglise non seulement ne doit, dans aucun cas, sévir contre la philosophie, mais elle doit tolérer les erreurs de la philosophie et lui laisser le soin de se corriger elle-même (2). » Or, le concile du Vatican a condamné à son tour cette double erreur et a défini que l'Eglise peut proscrire les assertions des sciences humaines, sans distinction, qui seraient contraires à la doctrine révélée ; car il a dit « anathème à qui dirait que les enseignements humains doivent être donnés avec

1. Denzinger, n. 1528, 1535. — 2. *Syllabus*, prop. 10, 11 ; Denzinger, n. 1557, 1558.

une telle liberté, que leurs assertions pourraient être maintenues pour vraies et ne sauraient être proscrites par l'Eglise, alors même qu'elles iraient contre la doctrine révélée (1). » Le droit de l'Eglise de proscrire toute opinion scientifique contraire aux données de la révélation est donc désormais une vérité de foi catholique. Et ce n'est pas seulement un droit, ajoute le concile, c'est encore un devoir.

2° Ce droit et ce devoir, le concile les fonde sur l'autorité divine : ils font partie de la mission que l'Eglise a reçue de Jésus-Christ d'enseigner et de garder le dépôt de la foi. Pour garder intégralement le dépôt confié, pour le transmettre dans sa pureté, l'Eglise, en effet, doit signaler et proscrire tout sophisme, toute erreur qu'une fausse science serait tentée de mettre en opposition avec la foi. Comme le dit l'apôtre saint Paul,« il faut que nul ne soit trompé par la philosophie et une vaine sophistique (2). » Les chrétiens doivent être mis en garde contre les séductions d'une philosophie trompeuse, toute mondaine et non conforme à la doctrine de Jésus-Christ ; car c'est là un danger pour la foi, d'autant plus grand de nos jours que la philosophie est plus cultivée. Il est des points, en effet, dont traite la philosophie et qui font en même temps partie de l'enseignement révélé ; il en est d'autres qui ont des rapports avec la doctrine chrétienne, et sur lesquels se prononcent les philosophes sans se préoccuper si les solutions qu'ils proposent s'accordent avec la révélation. A l'Eglise de veiller sur le dépôt de la foi, non pour repousser systématiquement toute donnée philosophique, puisqu'il en est de parfaitement légitimes et de très acceptables, mais pour empêcher toute immixtion étrangère, dange-

1. *Const. Dei Filius.*, c. IV, can. 2. — 2. *Col.*, II, 8.

reuse ou erronée, intéressant directement la foi. Et si un tel cas se présente, c'est le droit et le devoir de l'Eglise, à raison de sa mission divine, de signaler le danger et de condamner l'erreur, pour maintenir intact et inviolé l'enseignement divin. C'est un droit qu'elle a toujours revendiqué, un devoir qu'elle n'a cessé de remplir depuis son origine, droit et devoir, que le concile du Vatican a revendiqués de la manière la plus expresse.

La véritable science n'a pas à s'offusquer d'une pareille intervention de l'Eglise ; c'est la fausse science seule qui est en cause, et uniquement dans ce qui touche à la foi ; car l'Eglise n'a pas pour mission de faire de la science pour de la science ; elle ne s'occupe de la science que dans la mesure où celle-ci aborde et tranche témérairement des questions, qui intéressent trop intimement la révélation, et dans lesquelles elle n'a ni compétence ni garantie.

3. Il arrive parfois que des opinions contraires aux conclusions théologiques se manifestent et sont par là même erronées ou téméraires. Vis-à-vis d'elles, l'Eglise a le droit et le devoir de se prononcer comme vis-à-vis des opinions hérétiques, et pour les mêmes raisons. Mais il n'est pas de foi catholique que l'Eglise possède ce droit ; ce point n'a pas été tranché par le concile ; le seul point défini, c'est le droit de l'Eglise pour les cas où la fausse science, directement opposée à l'enseignement révélé, est hérétique. Mais les principes invoqués ont toute leur force vis-à-vis des opinions qui, sans être hérétiques, sont erronées ou téméraires, parce que, virtuellement, elles sont contraires à la révélation. Et tout porte à croire que si le concile avait pu achever ses travaux, ce point particulier eût été défini comme l'autre. Quoi qu'il en soit, l'autorité de l'Eglise s'étend à tout ce qui touche directement

ou indirectement à la foi, et ce n'est pas seulement une autorité disciplinaire, c'est aussi une autorité doctrinale : elle peut proscrire toute opinion contraire à une conclusion théologique.

3. Devoirs des catholiques dans les questions scientifiques qui appartiennent à la foi

Pas de contradiction possible entre la foi et la raison, entre la révélation et la science. Toute assertion contraire aux données révélées est fausse : l'Eglise a le droit et le devoir de les proscrire, même quand elles se présentent sous le couvert de la science. De là découlent des conséquences pratiques, lorsqu'on se croit en présence d'une opposition ; elles sont indiquées par le concile du Vatican.

1° *Quelle conduite tenir ?* Il faut d'abord penser que la contradiction signalée n'est qu'apparente. S'il ne s'agit pas d'une vérité nécessaire de nécessité de moyen, la plupart des chrétiens peuvent s'en tenir à un simple acte de foi sans chercher d'où peut venir cette contradiction apparente. L'obligation de rechercher à quoi tient cette apparence de contradiction incombe à ceux qui ont mission d'enseigner les autres. Se garder alors de dire en chaire ou d'écrire qu'on croit voir une opposition entre les données de la science et de la foi ; car ce serait pratiquement mettre les chrétiens en demeure, ou de rejeter la foi, ou d'abandonner une hypothèse libre, ou même peut-être une donnée scientifique vraie ; ce serait une faute de justice et de charité contre les fidèles faibles ou déjà incrédules, qui seraient ainsi exposés à de graves tentations ou confirmés dans leur incrédulité ; ce serait aussi une faute vis-à-vis des fidèles croyants, qu'on obligerait

d'abandonner des sentiments que Dieu et l'Eglise leur laissent la liberté de garder ; ce serait enfin une faute d'ordre social, soit contre l'Eglise et la religion chrétienne, qu'on ferait passer devant l'opinion publique pour hostiles à la science, soit contre l'esprit humain dont on entraverait le progrès légitime. Ces réflexions de M. Vacant (1) sont fort justes.

2° *Quelles sont les causes de ces apparentes oppositions ?* Le concile en signale surtout deux : une altération des données de la foi ou une altération des données de la science.

L'altération des données de la foi peut être le fait de ceux qui les comprennent ou les exposent mal, c'est-à-dire qui ne les comprennent ni ne les exposent suivant la pensée de l'Eglise. Cela peut avoir lieu de bonne foi et avec une ignorance invincible, mais cela peut aussi être imputable soit à l'ignorance et aux exagérations de ceux qui exposent la doctrine chrétienne et à qui on est en droit de se fier, soit à l'ignorance et à la mauvaise foi des ennemis de la religion, qui ne prennent pas la peine de l'étudier ou qui l'altèrent de parti pris. Le public, évidemment, sera excusable s'il est trompé par l'enseignement de ses pasteurs ; mais il sera facilement coupable s'il prête une oreille complaisante aux adversaires de la foi (2).

L'altération des données de la science provient d'ordinaire de ce que l'on regarde comme une vérité acquise ce qui n'est qu'une opinion fausse ou hasardée. C'est le fait d'ennemis résolus de la religion ou de demi-savants, d'ignorants présomptueux ou même de vrais savants, qui se laissent séduire par de faux systèmes.

3° *Devoirs pour l'apologiste.* L'apologiste doit évi-

1. *Const. Dei Filius*, t. II, p. 250. — 2. V. *Ibid.*, t. II, p. 251.

ter deux exagérations contraires. Il doit d'abord présenter les dogmes de la foi sans les augmenter ni les diminuer, donner comme certain et obligatoire ce qui est certain et obligatoire, et ne point imposer les opinions librement discutées. En ajoutant aux obligations, il forgerait des armes qui pourraient se retourner contre la religion; en amoindrissant l'enseignement, il livrerait la doctrine, fortifierait la fausse science et discréditerait ceux qui soutiennent les vrais enseignements de l'Eglise. Il doit ensuite exposer les données scientifiques sans en exagérer la valeur ou l'importance, alors même qu'il les estimerait favorables à la doctrine catholique; il ne doit pas s'appuyer sur une fausse science pour prouver les vérités de la foi ou pour interpréter l'Ecriture et la tradition, car ce serait altérer les principes de la religion; il ne doit pas amoindrir la science et par suite ne pas mépriser les véritables découvertes scientifiques, ne pas rendre responsable surtout la vraie science des conclusions prématurées et parfois insensées qu'on lui prête (1).

4° *Devoirs pour ceux qui étudient les questions scientifiques qui touchent à la révélation.* Dans ces questions qui touchent de près à la révélation, il y a, pour ceux qui s'en occupent, un double devoir : un *devoir négatif*, qui est de ne pas soutenir des opipinions contraires à la foi ; un *devoir positif*, qui est de regarder ces opinions comme fausses.

Le devoir négatif s'applique à toutes les assertions contraires à la doctrine révélée, dit le canon 2; aux fausses opinions, qu'on sait être contraires à la foi divine, dit le chapitre IV de la constitution *Dei Filius* ; et cela même de la part de ceux qui les

1. *Ibid.*, p. 252.

croiraient scientifiquement fondées. Le devoir positif, c'est de les tenir pour des erreurs qui se couvrent vainement des apparences de la vérité. Il ne suffit pas de s'abstenir de les défendre extérieurement et de garder le silence, il faut les rejeter intérieurement. Faut-il de plus les rejeter et les combattre extérieurement ? Le concile ne le dit pas ; ce serait pourtant un devoir si le silence était susceptible de passer pour une approbation.

IV. La Foi et la raison se prêtent une aide mutuelle

Le concile du Vatican complète heureusement son enseignement sur les relations de la foi et de la raison, en montrant les services mutuels qu'elles se rendent et l'attitude que prend l'Eglise vis-à-vis de la science. Rien de plus instructif et de plus opportun qu'une telle doctrine, en face des imputations calomnieuses qu'on ne cesse d'adresser à l'Eglise et des erreurs qu'on s'obstine à répandre contre l'enseignement catholique.

« Non seulement, dit le concile, la foi et la raison ne sauraient être en désaccord l'une avec l'autre, mais elles se prêtent encore un secours mutuel. Car la droite raison démontre les fondements de la foi, et, éclairée de sa lumière, elle cultive la science des choses divines ; tandis que la foi délivre et préserve la raison des erreurs et l'instruit de connaissances multiples (1). »

Disons d'abord un mot des services que la raison rend à la foi et de ceux que la foi rend à la raison.

1. *Const. Dei Filius,* c. IV, § 4.

1. Services que la raison rend à la foi. — 1° Ce n'est pas sans un motif légitime que le concile du Vatican a jugé nécessaire de proclamer la valeur et les droits de la raison. D'une part, en effet, parmi les incrédules et les protestants, on imputait à l'enseignement catholique la prétention de se substituer à la raison et de se passer complètement d'elle, en imposant la foi au nom de l'autorité. L'imputation est calomnieuse. D'autre part, les traditionalistes de l'école de Lamennais et les fidéistes de l'école de Bautain réduisaient tellement le rôle de la raison qu'ils fournirent des arguments aux ennemis de l'Eglise ; mais leurs opinions furent prises à tort comme l'expression de l'enseignement catholique. Traditionalistes et fidéistes accordaient aux incrédules que la raison ne fournit aucune preuve certaine, soit des vérités de la religion naturelle, soit du fait de la révélation ; ils accordaient aux protestants qu'à la suite du péché originel, la nature humaine est corrompue dans son fond et qu'elle a nécessairement besoin du secours de la grâce pour les actes naturels ; double concession, qui n'était pas seulement dangereuse, mais qui constituait une double erreur. C'est pourquoi le concile a proclamé la valeur et les droits de la raison.

2° La raison, en effet, rend d'importants services à la foi, soit avant l'acte de foi, en le préparant, soit après l'acte de foi par la culture des sciences sacrées. Le premier service rendu, c'est la *démonstration des fondements de la foi*, comme nous l'avons déjà indiqué dans une leçon précédente ; démonstration proprement dite, partant de principes vrais et aboutissant à une conclusion certaine ; démonstration faite par la raison seule, par ses propres lumières. Et ceci condamne le fidéisme et le traditionalisme. Parmi ces fondements de la foi, il y a, nous l'avons

vu, les vérités de la religion naturelle, notamment celles qui se rapportent à l'existence de Dieu et à ses attributs ; il y a aussi le fait de la révélation : vérités et fait que la raison suffit à démontrer ; nous n'y reviendrons pas. Le concile avait d'abord enseigné que l'existence de la révélation se démontre avec certitude ; il déclare ici que cette démonstration certaine est l'œuvre de la raison ; il ne fait que confirmer l'enseignement déjà formulé contre les fidéistes et les traditionalistes par Grégoire XVI et par Pie IX. Tel est le premier service rendu par la raison à la foi.

3° Voici le second : *la raison étudie les vérités révélées et en fait l'objet d'une science.* Cette étude de la vérité révélée, la raison, il est vrai, ne peut l'entreprendre, comme le note le concile, que si elle est éclairée par la lumière de la foi. Après que ces vérités révélées lui sont connues, la raison fait sur elles un travail semblable à celui, dont nous avons parlé plus haut, touchant les mystères ; elle applique la méthode scientifique aux dogmes de la foi. Le concile ne signale aucun des avantages que cette étude procure à la raison elle-même, il ne parle que de ceux que la foi en retire : d'abord celui de mettre plus complètement les vérités de la foi à la portée de notre intelligence, ensuite celui de préparer les définitions dogmatiques, qui éclaircissent, distinguent et précisent les données de la révélation. Nous avons déjà parlé de ces divers services que la raison rend à la foi dans les leçons précédentes ; nous ne faisons donc que les signaler ici.

4° Troisième service : *la raison défend la foi.* Elle répond aux difficultés que suscite l'erreur pour obscurcir la clarté ou infirmer la valeur des vérités révélées ; elle s'arme pour la lutte et lutte vigoureusement. « La raison ennemie de la foi s'attaque à

ses établissements ; la raison amie de la foi les soutient et les fortifie par de continuels travaux. La raison ennemie de la foi cherche à convaincre les dogmes d'absurdité ; la raison amie de la foi démontre qu'aucun principe emprunté à l'ordre physique, moral ou métaphysique, ne peut entamer la forte structure des propositions révélées. La raison ennemie de la foi voudrait se donner le plaisir d'immoler au moins quelque vérité particulière ; la raison amie de la foi démontre que cette vérité est tellement soudée à toutes les autres, que, la détruire, c'est compromettre la solidité de l'ensemble. Ainsi, de tous côtés, la raison est la gardienne, l'homme d'armes, le chevalier défenseur de la foi (1). »

Démonstration des motifs de crédibilité, étude scientifique de la vérité révélée ou théologie, défense éclairée du dogme et de la religion ou apologétique, tels sont les services rendus à la foi par la raison, tel est le rôle de l'intelligence humaine auprès de la foi.

2. Services que la foi rend à la raison. — Les services que la foi rend à la raison sont beaucoup plus grands que ceux que la raison rend à la foi. La foi rend à la raison d'inappréciables services même dans l'ordre naturel ; quant à ceux de l'ordre surnaturel, ils dépassent tout ce que l'on peut concevoir.

1° Pie IX, dans son encyclique du 9 novembre 1846, envisageant les services que la foi rend à la raison dans les matières qui leurs sont communes, c'est-à-dire par rapport aux vérites de la religion na-

1. Monsabré, *Introduction au dogme catholique*, Paris. 1866, t. I, p. 70.

turelle, dit que « la foi délivre la raison de toutes les erreurs, qu'elle l'éclaire, la confirme et la perfectionne merveilleusement par la connaissance des choses divines (1). » Double secours : un secours négatif, qui est de la préserver de toutes les erreurs ; un secours positif, qui est de l'éclairer, de la confirmer et de la perfectionner. Cette préservation de l'erreur n'a lieu que dans les matières formellement enseignées par la foi, car, dans les autres questions, la raison peut errer, la foi ne l'en empêche point. La raison donc, ainsi secourue par la foi, connaît, sans crainte d'erreur, tout ce qui touche à la religion naturelle ; elle le connaît d'emblée, ce qui est un avantage unique. Réduite à ses seules forces elle arrive à le connaître, mais au prix de combien d'efforts et avec quelles craintes d'erreur ! L'histoire de la philosophie est là pour montrer ses défaillances et ses aberrations ; l'expérience quotidienne est là pour montrer combien petit est le nombre de ceux qui ont le temps, le loisir, l'intelligence et la volonté pour mener à bien une telle étude. C'est une des raisons que saint Thomas fait valoir de la manière la plus heureuse pour démontrer la nécessité relative de la révélation, même pour la connaissance complète et sûre des vérités de la religion naturelle. Avec l'aide de la foi, rien de plus facile, rien de plus rapide, rien de plus certain ; la raison sait ce qu'elle doit savoir, sans crainte d'erreur. Eclairée, elle est confirmée et perfectionnée par la connaissance des choses divines. « C'est donc salutairement, dit saint Thomas, que la divine clémence a pourvu aux besoins de l'humanité, en nous ordonnant de tenir par la foi ce que la raison peut connaître naturellement, afin que tous pussent participer facilement à

1. Denzinger, n. 1496.

la connaissance des choses divines, et cela sans doute ni erreur (1). »

2° Ce double secours négatif et positif est proclamé par le concile du Vatican. Mais, au lieu de dire comme Pie IX que la foi délivre de *toutes* les erreurs, il dit simplement qu'elle la préserve *des erreurs ;* et au lieu de dire qu'elle perfectionne la raison par la *connaissance des choses divines*, il dit qu'elle l'instruit *de connaissances multiples*, sans restreindre cette connaissance aux seules choses divines. Or, parmi les erreurs dont la foi préserve la raison, il faut signaler, dans la science du monde matériel, celles qui ont trait à la création ; dans la science du monde humain, celles qui ont trait à la spiritualité et à la liberté de l'homme ; et dans la science du monde métahysique, celles qui ont trait à l'existence et aux attributs de Dieu.

D'autre part, la foi enrichit la raison de connaissances multiples, tout d'abord dans le domaine des vérités mixtes, qui sont communes à la religion et à la science. Et, bien que la foi n'ait pas pour objet les sciences profanes, en dehors de ces vérités mixtes, il en est d'autres encore dont elle enrichit la raison indirectement. Elle l'aide en confirmant les principes dont la science a besoin pour ses déductions, notamment dans les questions morales, sociales et métaphysiques ; elle l'aide en l'empêchant de tomber dans l'erreur et en l'engageant ainsi dans le chemin de la vérité ; c'est dire qu'elle la met à même de multiplier ses propres connaissances et de s'enrichir de découvertes nouvelles.

Ainsi donc si la foi est redevable à la raison des secours qu'elle en reçoit, la raison n'est pas moins redevable à la foi des avantages qu'elle lui procure ;

1. *Contr. Gent.*, I, IV, 3.

entre elles pas d'antinomie, point de désaccord, mais l'entente la plus fructueuse et un concours des plus précieux, des plus utiles, des plus nécessaires.

3. Attitude de l'Eglise en face des sciences. — Le concile du Vatican complète son enseignement sur les relations entre la foi et la raison, la révélation et la science, par une déclaration des plus importantes sur l'attitude de l'Eglise en face des sciences. On a si souvent méconnu et travesti cette attitude, on la méconnait encore et on la travestit d'une manière si odieuse qu'il importe, puisque l'occasion toute naturelle s'en offre, de faire connaître celle que l'Eglise a toujours tenue et entend tenir : rien de plus net que la doctrine du concile sur ce point délicat.

« Bien loin, dit-il, de mettre obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, l'Eglise la favorise et la fait progresser de plusieurs manières. Car elle n'ignore ni ne méprise les avantages qui en résultent pour la vie d'ici-bas. Bien plus elle reconnaît que, venant de Dieu, le maître des sciences, ces sciences et ces arts conduisent de même à Dieu, avec l'aide de sa grâce, si on les cultive comme il convient. L'Eglise ne défend pas assurément que chacune de ces sciences se serve, dans sa sphère, de ses propres principes et de sa propre méthode ; mais, en reconnaissant cette légitime liberté, elle veille attentivement à ce qu'elles n'adoptent point d'erreurs, qui les mettent en opposition avec la doctrine divine, et à ce qu'elles n'envahissent ni ne troublent ce qui est du domaine de la foi, après être sorties des limites de leur propre empire (1). »

Ces quelques lignes justifient pleinement la

1. *Const. Dei Filius*, c. IV, § 4.

conduite de l'Eglise vis-à-vis des arts et de la science ; c'est une conduite imposée par son rôle divin auprès des âmes. Elle ne met point d'obstacle à l'épanouissement des arts et des sciences, elle apporte au contraire à leur légitime exercice un concours sympathique et efficace. Elle ne professe pas le moindre mépris à leur endroit, elle estime au contraire leur utilité pratique, tant au point de vue temporel qu'au point de vue spirituel. Toutefois, en reconnaissant leur légitimité et le droit qu'ils ont de se servir de leurs principes et de leurs méthodes propres, elle revendique le droit nécessaire, en ce qui touche au domaine de la foi, qui est le sien, de sauvegarder le dépôt de la vérité qui lui a été confié, de signaler et de condamner toute erreur contraire à l'enseignement divin, d'empêcher toute tentative étrangère à leur objet, toute intrusion illégitime dans le domaine religieux. Ces divers points de vue demanderaient d'amples développements : nous ne pouvons que les indiquer d'un mot rapide et bref.

1° Point d'obstacle mais concours sympathique et efficace. — L'Eglise, comme en témoigne l'histoire, loin de mettre un obstacle quelconque à la culture des arts et des sciences, la favorise de la façon la plus efficace. Par la foi qu'elle fait régner, elle ne cesse de pénétrer l'opinion, les mœurs et les institutions des principes salutaires et féconds de la révélation, elle sert ainsi d'auxiliaire à la science, en la préservant d'erreurs funestes, en lui assurant un milieu favorable. Les individus, la société, les générations qui se succèdent bénéficient de cette action salutaire de l'Eglise. En l'affirmant, le concile du Vatican ne fait que constater un fait historique indéniable. Léon XIII, dans son Encyclique *Libertas*

du 20 juin 1888, a lumineusement exposé ce fait d'histoire et démontré l'heureuse influence de l'Eglise dans toutes les branches du savoir.

L'Eglise ne se contente pas de favoriser les arts et les sciences, elle leur apporte son concours efficace, elle contribue directement à leur progrès. Léon XIII en donne trois preuves : « En fait, dit-il, on doit à l'Eglise ces bienfaits assurément considérables, qu'elle a glorieusement conservé les monuments de la sagesse antique ; qu'elle a ouvert en divers lieux des résidences à la science ; qu'elle a toujours excité la marche des intelligences, en entretenant avec le plus grand zèle les arts qui donnent le plus de relief à la civilisation moderne. » Voilà trois grands services : l'Eglise a conservé les monuments du passé ; l'Eglise a fondé des institutions destinées à l'étude ; l'Eglise a été l'inspiratrice zélée des arts. On peut en ajouter une quatrième ; l'Eglise a produit une pléiade de savants et d'érudits. Chacun de ces points demanderait des volumes pour être illustré comme il convient.

Ce rôle si important s'explique aisément par deux raisons, c'est que l'Eglise regarde les sciences comme bonnes, louables et désirables en soi, comme très utiles et fort avantageuses, soit pour réaliser sa mission divine auprès des hommes, soit pour défendre et développer son propre enseignement. Même vis-à-vis des sciences qui n'ont pas de rapport immédiat avec la révélation, l'Eglise désire qu'on les cultive et les fait cultiver, parce que toute science, née de la droite raison et conforme à la vérité, peut concourir à la glorification de la vérité révélée, comme s'exprime Léon XIII. Elle s'intéresse surtout à celles qui ont des points de contact avec l'enseignement chrétien, comme les sciences philosophiques, morales, historiques, philologiques, etc.

Elle en impose l'étude à ses prêtres pour les armer contre les objections de la sophistique.

2° Point de mépris, mais estime de leur utilité. — C'est l'objection sans cesse mise en avant contre l'Eglise : on l'accuse d'enseigner et de professer le mépris des choses de ce monde, de se désintéresser du mouvement scientifique qui s'accuse avec tant de vigueur et compte tant de succès. Elle a tort, assure-t-on, de prêcher le renoncement, de regarder la terre comme un lieu d'exil et de passage, de placer au delà de la tombe le seul bonheur qui puisse satisfaire le cœur de l'homme, de ne point marcher avec le siècle. C'est le reproche bien connu de l'obscurantisme. L'Eglise, ennemie du progrès ! Tel est le dernier mot des ennemis du Catholicisme. Nous venons de voir ce qu'il faut en penser. Mais il convient d'y répondre avec le concile du Vatican.

Que déclare donc le concile ? Deux choses : la première, c'est que l'Eglise ne méprise nullement les avantages temporels qui résultent de la culture des arts et des sciences pour la vie terrestre ; la seconde, c'est qu'elle estime que les arts et les sciences, venant de Dieu, peuvent conduire à Dieu.

Il n'y a guère que la mauvaise foi et le parti pris pour soutenir que le renoncement chrétien soit un mépris et un désintéressement absolu de ce qui se passe ici-bas. La vie chrétienne n'anéantit pas la vie naturelle ; elle la suppose, au contraire, elle s'y appuie, non pour s'y renfermer, mais pour la dépasser, car elle y ajoute la pratique des commandements divins et souvent celle des conseils évangéliques. Loin donc de paralyser l'activité naturelle, elle la stimule de la façon la plus heureuse ; et l'on a pu dire avec raison qu'il n'y a de véritablement homme que le chrétien, de véritablement chrétien

que le catholique, tant la foi pousse à son développement parfait tout ce qui constitue la nature humaine.

De plus si les sciences viennent de Dieu, comme tous les dons naturels, puisque c'est de Dieu que l'homme tient son intelligence, sa lumière et sa force, elles conduisent aussi à Dieu. Dieu, le maître des sciences, est leur source première et leur fin dernière. Il se peut que les sciences méconnaissent leur origine et leur destinée ; il se peut aussi qu'elles s'en souviennent. En tout cas, elles sont à même de conduire à Dieu celui qui les cultive. Et elles y conduisent effectivement, comme dit le concile du Vatican, si elles sont cultivées comme il convient, c'est-à-dire sans préjugés antireligieux, sans parti pris, loyalement, logiquement, et non avec le dédain de l'indifférence religieuse, avec l'obstination du rationalisme à courte vue, avec le fanatisme de l'hérésie ou de l'impiété. Elles y conduisent avec le secours de la grâce, comme l'enseigne le concile. Et c'est par là que leur utilité temporelle se double d'un avantage spirituel, ce qui justifie amplement l'estime qu'en professe l'Eglise catholique.

3° **Point d'hostilités, mais surveillance nécessaire.** — Par l'estime qu'elle professe pour l'utilité des sciences, comme aussi par le concours sympathique et efficace qu'elle leur porte, l'Eglise montre bien qu'elle n'est pas l'ennemie qu'on imagine dans certains milieux, toujours prête à fulminer l'anathème. Rationalistes et semi-rationalistes ont raison de réclamer pour la science le droit d'agir en toute liberté dans son domaine, avec des principes et des méthodes propres ; c'est, du reste, un droit légitime que l'Eglise se plaît à reconnaitre et à proclamer la première ; mais ils ont tort, après avoir

réclamé leur indépendance ou leur autonomie, de se refuser à admettre toute vérité qu'ils ne se seraient pas démontrée ou qui leur serait imposée du dehors, parce qu'ils n'ont pas le monopole de la vérité. Et Dieu a bien quelque droit à l'audience de l'homme. Ils ont tort également, en franchissant leur sphère propre, de tenter quelque excursion dans le domaine de la foi, dont les principes et la méthode diffèrent des principes et de la méthode des sciences naturelles. Ils ont tort surtout, dans les questions mixtes qui appartiennent à la fois au domaine naturel et à la révélation, d'adopter des opinions ou de soutenir des thèses en contradiction avec les données révélées.

Les sciences ont droit à la liberté, chez elles et entre elles : l'Eglise n'intervient pas. Qu'elles fassent d'heureuses découvertes ou qu'elles commettent des erreurs, l'Eglise loue les premières, mais ne se prononce pas sur les secondes, parce qu'elles sont étrangères à son enseignement. L'Eglise n'oblige pas les sciences à user des principes révélés et de sa propre méthode dans leur domaine respectif, mais elle ne saurait tolérer de leur part ni des affirmations contraires aux siennes sur le terrain de la foi, ni une intrusion illégitime dans son propre domaine. Par suite, aux yeux de l'Eglise, la liberté des sciences se trouve limitée par rapport à la foi. Dans les questions mixtes, telles par exemple que l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté humaine et tout ce qui constitue la religion naturelle, la science n'a pas le droit d'affirmer ou de soutenir quelque chose qui heurte l'enseignement révélé. Encore moins a-t-elle celui de sortir de son domaine pour envahir celui de la foi : c'est là un abus, une violation de territoire, toujours un danger, presque toujours une source de troubles et d'erreurs : l'Eglise ne saurait le tolérer ; et c'est pour

quoi si elle veille attentivement, ainsi que s'exprime le concile du Vatican, à ce que la science n'adopte point d'erreurs, qui la mettent en opposition avec la doctrine révélée, elle ne veille pas moins attentivement à ce que la science ne sorte des limites de son propre empire pour envahir et troubler ce qui est du domaine de la foi.

1. Y a-t-il incompatibilité entre le chrétien et le savant ? — « S'il est vrai que la méthode scientifique moderne est basée sur le principe de la libre recherche, il est vrai aussi que ce n'est pas d'une absurde licence mais d'une liberté rationnelle qu'elle entend jouir. Ne doit-elle pas respecter les lois éternelles du bon sens et de la logique ? Est-ce que c'est dans le monde de l'imagination et des rêves, aussi bien que dans celui de la réalité et de la vérité, qu'elle entend diriger ses investigations ? Sa liberté de recherche est donc évidemment limitée, sans qu'elle cesse pour cela d'être vraiment scientifique au sens moderne du mot. Et par quoi est-elle limitée ? Il faut bien le reconnaître, par l'œuvre de Dieu, par cette première révélation qu'il a faite de lui-même par la création du monde et de l'homme. Mais si le respect de cette première révélation n'empêche nullement la méthode moderne d'être libre et scientifique, comment la seconde révélation divine, conservée et expliquée par l'Eglise, ruinerait-elle davantage son caractère de science et de liberté ? Dieu, quand il parle, est-il moins le Dieu des sciences que lorsqu'il crée ? Le respect de la religion positive n'est donc pas plus antiscientifique que le respect de la religion naturelle. Jamais, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, on ne pourra ébranler ce droit que Dieu, la vérité, la réalité, ont au respect de toute science qui veut se respecter elle-même.

« Quand donc la foi prévient le savant qu'il existe, sur le sujet de ses études, des dogmes révélés, des définitions ou des condamnations portées par l'Eglise, il doit s'en préoccuper comme le pilote se préoccupe des signaux que lui donne le phare allumé au milieu des écueils. La

liberté de la science et de la recherche scientifique en est-elle diminuée ? Aucunement, à moins qu'on ne soutienne, ce qui est absolument insoutenable, qu'il est essentiel à la science de pouvoir errer à l'occasion, et qu'il est antiscientifique de l'en empêcher ; autant vaudrait dire qu'il est inhumain d'empêcher un homme de se jeter dans un abîme, en entourant celui-ci d'un garde-fou. Ainsi se trouve résolue la question de la liberté des philosophes et des historiens, relativement à la foi : ils ne peuvent jamais s'arroger le droit d'y contredire, et de philosopher ou d'écrire l'histoire sans égards pour l'enseignement de l'Eglise. La condition des savants proprement dits, de ceux qui cultivent les sciences expérimentales ou exactes, est plus favorable encore, si l'on peut s'exprimer ainsi, à cause du manque ou de la rareté des documents surnaturels relatifs à leurs travaux. Il est très peu de points de contact, en effet, entre ces sciences et la foi, tant que celles-là se confinent dans leur domaine et n'essaient pas d'empiéter sur celle-ci. Un algébriste, par exemple, ou un botaniste, sait d'avance qu'il ne rencontrera dans ses études aucune question théologique, à moins qu'il ne s'aventure dans certaines questions philosophiques qui ne sont pas précisément de son ressort. Il a donc toute liberté, toute indépendance dans ses recherches. » J. Didiot, *La Foi*, dans le *Dictionnaire apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, col. 1191-1293.

2. Les relations entre la foi et la raison. — Sous ce titre, M. de Broglie se posait la question suivante : Faut-il abdiquer sa raison pour croire ? L'ignorance ou l'absence de logique sont-elles des conditions nécessaires pour posséder des convictions fondées sur la foi ? Il indiquait les deux préjugés, les deux opinions considérées comme des axiomes incontestables et incontestés dans une grande partie du public éclairé.

L'un de ces préjugés consiste à soutenir qu'il y a opposition complète, contradiction absolue entre la science, œuvre de la raison, et les doctrines enseignées par l'Eglise au nom de la Foi. C'est Taine, en particulier, qui a prétendu qu'une telle opposition empêche qu'on puisse être

à la fois croyant et savant. Si, en fait, l'union de la science et de la foi existe chez quelques savants, c'est, prétend-il, ou une illusion ou un manque de loyauté, parce que, pour réaliser un tel accord, il faut ou « construire entre des doctrines opposées des ponts fragiles, » ou établir dans le cerveau, entre les courants contraires de la science et de la foi « une sorte de cloison étanche. » Ce qui revient à dire que tout homme, à la fois croyant et savant, porterait en lui-même une contradiction irréductible.

Le second préjugé, aussi radical dans ses conséquences, consiste à prétendre que la science et la foi sont, non pas opposées, mais absolument étrangères l'une à l'autre, se mouvant dans des plans différents sans jamais pouvoir se rencontrer, différant d'objet, de principes, de méthode.

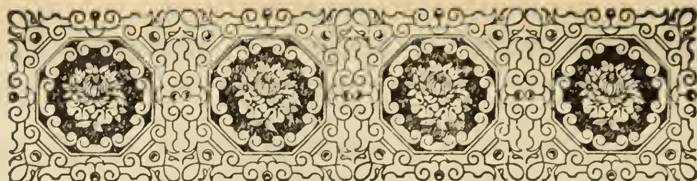
La conséquence du premier préjugé est la destruction de toute croyance religieuse : la foi, étant contraire à la raison, doit périr. La conséquence du second, c'est l'indifférence religieuse et la relativité de toutes les croyances ; tout ce qui regarde la destinée de l'homme, tous les principes de la morale, n'étant pas fixés par la science, qui n'atteint que le monde expérimental, se trouvent livrés au hasard de la tradition, aux élans incertains et contradictoires de l'enthousiasme, à l'influence variable des passions ou au caprice de la volonté.

A ce double préjugé, M. de Broglie oppose la vraie doctrine sur les relations entre la raison et la foi, telle que nous l'avons donnée, en résumant les enseignements du concile du Vatican.

Mais, en dehors de ce double préjugé, il existe une double erreur : l'une, qui règne en France et dans les pays catholiques, qu'il appelle *rationalisme par négation* ou *par séparation,* parce qu'elle prétend exclure de la connaissance humaine le principe de la foi et les doctrines qui en découlent ; l'autre, qui règne surtout dans les pays protestants, mais qui a été importée en France, et qu'il appelle *rationalisme par absorption* ou *par extension* du domaine de la raison au delà de ses limites. Par contre, le *fidéisme* met en question l'autorité de la raison,

lui refuse le droit et le pouvoir de prouver l'existence de Dieu et d'éclairer aucunement l'homme sur sa destinée. Rationalisme et fidéisme sont également condamnés, comme nous venons de le dire dans cette leçon.

M. de Broglie étudie par l'histoire les relations de la foi et de la raison. Dans l'antiquité la question ne se posait pas au sens où nous sommes accoutumés à l'entendre, dit le P. Largent, dans la préface. « Elle ne surgit tout entière que le jour où, en présence de doctrines et de cultes rivaux, le christianisme affirma son droit souverain à la possession de la vérité religieuse et à la direction des âmes. Les apologistes s'attachèrent à établir ce droit... Des conflits entre la raison et la religion seront provoqués jusqu'à la fin par les préventions, par l'ignorance, par l'orgueil ; ils l'ont été quelquefois par les insuffisances d'une théologie étroite, par les intempérances d'une apologétique qui imposait à la pensée et à la science humaine plus qu'on n'avait droit d'exiger. Il n'en demeure pas moins que l'accord entre la raison et la foi est possible, qu'il est nécessaire, qu'il tient à la nature même des choses, et que le contester, c'est s'inscrire contre la leçon des faits, consciencieusement interrogés, et contre le formel enseignement de l'Eglise. » C'est la démonstration érudite qu'en donne M. de Broglie dans les conférences de 1894, parues d'abord dans les *Annales de philosophie chrétienne*, avril, juin, août 1894 et janvier 1895, et publiées par le P. Largent dans la collection « *Science et religion* », sous ce titre : *Les relations entre la foi et la raison, exposé historique*, 4e édit., Paris, 1904.



Article Premier

Je crois en Dieu

En Dieu

Leçon X^e

Existence de Dieu

Peut-elle se prouver par la raison? — I. *Erreurs.* — II. *Enseignement du Catéchisme romain.* — III. *Définition du Concile du Vatican.* — IV. *Puissance de la raison.*

I. Erreurs

Au seuil même de ces études (1), et en face de la première et de la plus importante des vérités, nous sommes obligés de constater combien la marche de l'homme est incertaine et

1. BIBLIOGRAPHIE : Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, Q. II, a. 1, 2 ; Q. XII ; Franzelin, *De Deo uno*, 2e édit., Rome, 1876 ; Vacant, *La Constitution Dei Filius*, Paris, 1895, t. I ; de Margerie, *Théodicée*, 3e édit., Paris, 1874, t. I, ch. I-III ; Farges, *L'idée de Dieu*, Paris, 1894 ; Janssens, *De Deo uno*, Rome, 1899 ; Pesch, *De Deo uno*, Fribourg-en-Brisgau, 1890 ; Tepe, *De Deo uno*, Paris, 1895 ; Billot, *De Deo uno*, Rome, 1897 ; Scheeben,

combien sa pensée est hésitante. Il semble cependant que c'est surtout à propos de l'existence de Dieu que la certitude devrait régner et l'accord être universel. Mais il n'en est rien, et les esprits se partagent en deux camps opposés. Pour les uns, l'existence de Dieu ne saurait faire l'objet d'un doute, c'est une vérité en quelque sorte évidente, immédiate, innée, nécessaire et indéniable ; pour les autres, elle est inaccessible aux lumières de la raison, elle ne peut pas se démontrer, elle est un objet de foi. Que penser d'une telle discordance ?

1. Bien que, selon la parole de saint Paul, nous ayons en Dieu la vie, le mouvement et l'être, l'existence de Dieu ne tombe pas directement sous nos sens ; notre raison ne la saisit pas d'une manière immédiate. Nous avons, il est vrai, naturellement gravée dans notre âme, une certaine connaissance de Dieu, en tant qu'il est la félicité de l'homme ; car nous désirons naturellement le bonheur, et tout ce que nous désirons naturellement, fait observer saint Thomas, nous le connaissons de même. Mais ce n'est là qu'une connaissance vague et confuse, non une connaissance vraie, puisque les hommes s'abusent jusqu'au point de placer le bonheur, pour lequel ils sont faits, là où il n'est pas, par exemple dans les richesses ou dans la volupté.

2. Cela n'a pas empêché pourtant certains philosophes de regarder l'idée de Dieu comme une idée innée, résultant de la vue que Dieu nous donnerait de sa propre essence ; l'*ontologisme* n'est autre chose, en effet, que la théorie de la vision naturelle de

La Dogmatique, trad., Paris, 1880 ; J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique.* — I. *Dieu dans l'histoire et la Révélation,* Paris, 1902.

l'Etre divin ; il dérive directement de la théorie de Descartes sur les idées innées, mais il a pris quatre formes principales, la forme de l'*ontologisme panthéiste* avec Spinoza, de l'*ontologisme absolu* avec Malebranche et Gioberti, de l'*ontologisme modéré* avec Ubaghs, de l'*ontologisme idéaliste* avec Rosmini.

Plus près de nous, mais sans être inféodés à l'ontologisme proprement dit, quelques philosophes français ont prétendu posséder une notion expérimentale de l'Infini. Pour Saisset († 1863), Dieu est une vérité d'intuition (1). Secrétan († 1895) disait : « Suivant mon intime conviction, Dieu est un objet d'expérience. Je n'entends pas d'une expérience que chacun ait faite, je parle seulement d'une expérience que chacun peut faire s'il le veut. »

Sans entrer dans l'examen d'une telle manière de voir, disons seulement qu'une telle expérience ne peut servir de preuve valable pour ceux qui ne l'ont pas faite ou qui nient de bonne foi l'avoir faite ; et ajoutons que l'Eglise a condamné le principe même de l'ontologisme (2), l'ontologisme absolu (3), et que l'ontologisme modéré reste suspect et dangereux (4).

3. Se plaçant à un point de vue bien différent, les *fidéistes* estiment que nous connaissons Dieu, mais ils soutiennent que ce n'est pas à la raison, mais à la foi, que nous sommes redevables d'une telle connaissance. Car, à leurs yeux, la raison, par ses seules lumières, est incapable de nous faire connaître les vérités religieuses ou morales de l'ordre naturel, elle a nécessairement besoin de la révélation qui lui manifeste ces vérités et lui en garantit la certitude. Si donc l'homme possède une certitude

1. *Philosophie religieuse*, t. II, p. 205, sq. — 2. Denzinger, n. 403. — 3. *Ibid.*, n. 1516-1522. — 4. Kleutgen, *L'ontologisme* ; Lepidi, *Examen philsophico-theologicum de ontologismo.*

vraie des principes rationnels, c'est à la foi qu'il le doit. Théorie erronée, qui ne méconnaît pas seulement le pouvoir de la raison, mais qui déclare absolument nécessaire la révélation et qui confond la science avec la foi. Déjà, au XIVe siècle, Nicolas d'Oultricourt professait qu'en dehors de la certitude de la foi il n'y en a pas d'autre, sauf celle de ce premier principe : S'il y a quelque chose, il y a quelque chose. Ses propositions furent condamnées par le Saint-Siège et révoquées, en 1438, devant la faculté de Paris (1). Les théories protestantes sur la justification impliquent l'erreur fidéiste. Baïus n'y est pas étranger. Au XVIIe siècle, Huet a eu le tort de croire que la foi divine seule permet d'arriver à la vérité avec une entière certitude. Et tout récemment encore, sous l'influence avouée de Pascal et de Kant, mais aussi par un reste de fidéisme subtil, M. Brunetière écrivait : « Je persiste à penser que l'on ne démontre ni l'immortalité de l'âme ni l'existence de Dieu. C'était l'opinion de Pascal, c'était également l'opinion de Kant ; et j'ai bien le droit de me « tromper » avec eux !... Je ne tiens pour preuves de l'existence de Dieu ni celles que l'on tire de l'arrangement et de l'ordre du monde ; ni celles que l'on tire de l'idée du parfait ou de l'infini, dont l'essence impliquerait l'existence ; ni celles enfin que l'on tire de la présence en nous de la loi morale... Ceux qui les trouvent démonstratives ne font pas attention qu'elles impliquent toutes un Dieu « sensible au cœur » et affirmé par lui avant que d'être, je ne dis pas démontré par le raisonnement, mais seulement conçu par la raison. Ou, en d'autres termes, on connaît déjà Dieu quand on essaie de mettre son existence en preuve, et j'estime, pour

1. Denzinger, n. 457-463.

ma part, qu'aucune preuve ne le crée dans les cœurs qui ne le sentent pas (1). »

4. A la suite de certaines théories philosophiques, telles que celle des idées innées de Descartes, de la table rase des sensualistes, des rapports du langage et de la pensée de Locke, et en partie sous leur influence, se formula, en France, la doctrine *traditionaliste*. De Maistre, dans ses *Soirées*, avait soutenu que certaines idées, surtout de l'ordre moral, renferment un élément nécessaire qui ne saurait provenir d'une source bornée et contingente et que le langage n'a pu être inventé par l'homme. De Bonald, partant de ce principe que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée et que les mots engendrent les idées, réclamait comme absolument indispensable l'intervention de la révélation primitive pour assurer à l'homme la somme des vérités nécessaires et la garantie divine de leur certitude. De Lamennais faisait dériver, lui aussi, d'une révélation primitive la certitude des vérités rationnelles. Il regardait la raison individuelle comme incapable d'atteindre seule à la vérité avec certitude. En revanche, le privilège de notifier et de certifier à l'homme les vérités indispensables de la croyance, il l'attribuait au sens commun, dûment appuyé sur une tradition qui remontait jusqu'à Dieu tout comme le langage. Moins systématique, mais non moins traditionaliste, Bonetty écrivait : « Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique : voilà les vérités que nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées sans le secours de la tradition et de l'enseignement (2). » Le

1. *La science et la religion*, 12e mille, Paris, 1895, p. 60-61. — 2. *Annales de Philos. chrét.*, 1853, IVe série, t. VIII, p. 374.

P. Ventura mitigea le système. Il admettait bien que c'est à une révélation primitive, transmise au genre humain par la parole, que l'homme doit la connaissance de Dieu, de l'immortalité de l'âme et des principes de la morale, mais il soutenait que cette connaissance une fois acquise, notre esprit est à même de la démontrer, de la défendre et de la développer. Ubaghs unit le traditionalisme à l'ontologisme, et Bautain, tout en accordant moins d'importance au langage et à la tradition, se crut autorisé par des considérations psychologiques à mettre le fondement de la certitude dans la foi ou la parole de Dieu.

De telles théories, quelque séduisantes qu'elles aient pu paraître, n'en constituaient pas moins des erreurs aussi graves que dangereuses. C'était insister outre mesure sur l'incapacité de la raison, réduite presque à une impuissance radicale ; c'était méconnaître la nature de la révélation primitive et confondre sa nécessité morale avec sa nécessité absolue ; c'était enfin exagérer le rôle de la tradition, du langage et de l'enseignement qui servent bien à communiquer la connaissance de Dieu, à la faciliter et à la généraliser, mais qui, en définitive, ne sont pas des moyens absolument indispensables. Rien d'étonnant dès lors que l'Eglise, jalouse des droits de la raison comme des intérêts de la foi, soit intervenue. Ses avertissements d'abord, ses condamnations ensuite ont dû faire justice de pareilles erreurs qui méconnaissaient la puissance de la raison humaine et qui mettaient en péril l'intégrité et la pureté de la foi (1).

1. Voir dans Denzinger : les propositions de Nicolas d'Oulticourt, n. 457-467 ; la condamnation de Lamennais par Grégoire XVI, en 1834, n. 1476 ; les propositions souscrites par l'abbé Bautain, en 1835 et 1860, n. 1488-1493 ; les quatre thèses imposées à Bonnetty, en 1855, n. 1505-1508.

5. Un prêtre allemand, mort en 1831, Hermès, s'était flatté de ruiner le crédit de la philosoplie de Kant et subit la secrète influence de ce philosophe. Ses idées eurent un certain succès en Allemagne. Il n'admettait pas d'autre preuve de l'existence de Dieu que l'argument tiré par la raison spéculative de la nécessité d'une cause première, seule capable d'expliquer l'existence des êtres contingents ; il repoussait la preuve tirée de l'ordre du monde, parce que cet ordre pourrait être à la rigueur l'effet du hasard ; il repoussait également celle qui est fondée sur l'idée du devoir, parce que la raison du devoir étant la dignité de l'homme, il n'est pas nécessaire que Dieu existe pour que l'homme soit tenu de se respecter et de remplir ses obligations. Etendant sa théorie, Hermès prétendait que la raison ne peut démontrer que Dieu diffère d'une substance immuable, qui ferait partie du monde, tout en restant séparée des phénomènes dont le monde est le théâtre ; ni que Dieu est un esprit pur, ni que ses attributs sont infinis, ni que sa science s'étend à d'autres objets que les créatures, ni que sa sainteté est sans limites ; ce sont là, estimait-il, autant de vérités que la Révélation seule nous fait connaître. L'Hermésianisme, légitimement suspect d'hétérodoxie, fut condamné par l'Eglise (1).

6. En dehors de l'Eglise, parmi les incrédules, une théorie s'est fait jour peu à peu, qui dénie à la raison le droit de s'occuper de l'existence de Dieu et le pouvoir de la démontrer. En effet, au regard des *positivistes*, Dieu ne saurait être objet de connaissance positive. Par sa définition même il est transcendant, et, dès lors, inaccessible à la raison, en

1. Denzinger, n. 1486, 1487.

dehors ou au-dessus des prises de la science, de la méthode expérimentale et du contrôle rigoureux qui s'impose désormais en matière scientifique. Aussi traitent-ils les preuves de l'existence de Dieu de chimériques, de caduques, d'incapables d'engendrer la certitude. Ils partent d'hypothèses fausses, à savoir qu'il n'y a que ce qui tombe sous les sens qui puisse être matière de science, que la seule méthode rationnelle qui convienne à l'esprit c'est la méthode expérimentale, et que Dieu, si tant est qu'il existe, appartient en tout cas au domaine de l'*inconnaissable.* Ce congé donné à Dieu est impertinent ; la réduction de toute connaissance à une connaissance d'ordre purement sensible méconnaît de parti pris la puissance de la raison et mutile l'intelligence humaine.

C'était déjà la pensée de Hume († 1716) (1). Ce fut aussi celle de Comte et de Stuart Mill († 1873) (2). Mais les disciples de Comte se sont séparés sur le terrain de la théologie naturelle. Dans l'école française, Littré († 1881) disait : « Il ne faut pas considérer le philosophe positif comme si, traitant uniquement des causes secondes, il laissait libre de penser ce qu'on veut des causes premières. Non, il ne laisse là-dessus aucune liberté. »

7. Dans l'école anglaise, H. Spencer († 1903) enseigna qu'au delà de la sphère du connaissable s'étend la région de l'*inconnaissable*, région inaccesible et mystérieuse, avec laquelle on ne peut entrer en contact que par le sentiment religieux, sans prétendre le comprendre ou le définir : c'est l'*agnosticisme* (3). Mais cet inconnaissable existe.

1. *Essai sur l'entendement humain*, VII[e] Essai. — 2. *Logique*, liv. III, ch. 5. — 3. *Les premiers principes*, trad. Guymiot, Paris, 1902.

« Par derrière toutes les apparences matérielles qui frappent nos sens et que les sciences étudient, apparences fugitives et contradictoires qui posent à notre raison de plus difficiles problèmes qu'elle n'en peut résoudre, il existe une réalité profonde, plus proche de l'esprit que de la matière, mais, dans son essence ultime, inconnue et inconnaissable. C'est cette réalité substantielle que les religions nomment Dieu. Les religions ont le droit d'affirmer son existence, et les sciences ont le tort de la nier. Mais les religions ont tort de prétendre connaître et définir les attributs de Dieu ; tout ce que nous pouvons dire de lui, c'est qu'il existe et non quel il existe. La religion et la science seront d'accord le jour où, chacune se renfermant dans son domaine propre, la science cessera d'expliquer les faits positifs par des entités métaphysiques inconnaissables, et la religion cessera de donner à l'essence métaphysique de Dieu des attributs physiques contradictoires : adorer et se taire est le tout de l'âme religieuse (1). »

II. L'enseignement du Catéchisme romain

Voici en quels termes s'exprime le *Catéchisme romain* sur l'existence de Dieu (2) :

« Ces paroles *(en Dieu),* font connaître quelle est l'excellence et la dignité de la sagesse chrétienne, et combien nous sommes redevables à la bonté divine, qui nous a élevés par les vérités de la foi, comme par autant de degrés, à la connaissance de l'objet le plus parfait et le plus désirable. Il y a, en effet,

1. Thouverez, *H. Spencer,* Paris, 1905, p. 32, dans la collection *Science et Religion.* — 2. *Cat. rom.*, I. a. I, VI-IX.

une différence considérable entre la philosophie chrétienne et la sagesse du siècle. L'une, guidée seulement par la lumière naturelle, s'élève peu à peu, à l'aide des effets et des choses sensibles, et ne parvient enfin qu'après de longs travaux à contempler *les choses invisibles de Dieu*, à reconnaître et à comprendre la cause et l'auteur de ce qui existe. L'autre, au contraire, perfectionne tellement la pénétration naturelle de l'esprit humain, qu'il peut aisément s'élever jusqu'au ciel où, environné d'une splendeur céleste, il contemple d'abord la source éternelle de toute lumière, et ensuite toutes les choses créées. C'est alors que nous connaissons par expérience et avec une joie infinie de notre âme que *nous avons été appelés des ténèbres à une lumière admirable,* comme dit le prince des apôtres (1), et que *notre foi nous cause un ravissement ineffable* (2).

« C'est donc avec raison que les fidèles professent d'abord qu'ils croient en Dieu, dont *la majesté*, suivant Jérémie, *est incompréhensible* (3) ; *qui habite,* dit l'apôtre, *une lumière inaccessible, qu'aucun des hommes n'a vue ni ne peut voir* (4), *que nul homme ne pourra voir sans mourir,* comme il le dit lui-même à Moïse (5). En effet, pour aller jusqu'à Dieu, qui est au-dessus de toutes choses, notre esprit aurait besoin d'être entièrement dégagé des choses sensibles ; mais cela ne lui est naturellement pas possible dans cette vie.

« Cependant *Dieu ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage*, dit l'apôtre, car c'est lui qui *fait le bien aux hommes ; il dispense les pluies et les saisons favorables ; il nous donne la nourriture avec abondance et il remplit nos cœurs de joie* (6). Aussi les philosophes

1. I *Petr.*, II, 9. — 2. I *Petr.*, I, 8. — 3. *Jerem.*, XXXII, 19. — 4. I *Tim.*, VI, 16. — 5. *Exod.*, XXXIII, 20. — 6. *Act.*, XIV, 16.

n'ont-ils pu concevoir en lui rien d'imparfait ; ils ont rejeté comme indigne de lui tout ce qui est corporel, toute composition et tout mélange. Ils l'ont regardé comme possédant en lui-même la plénitude de tous les biens, et ils ont enseigné que tout ce qu'il y a de bon et de parfait dans toutes les créatures vient de lui comme d'une source inépuisable et perpétuelle de bonté et de charité. Ils l'ont appelé sage, auteur et amateur de la vérité, juste et bienfaisant, et ils lui ont donné plusieurs noms, qui expriment la perfection souveraine et absolue. Enfin ils ont reconnu en lui un pouvoir immense et infini, qui s'étend à toutes les choses et à tous les lieux.

« Mais ces vérités sont bien plus certaines et bien plus clairement exprimées dans l'Ecriture. Ici, elle nous dit : *Dieu est esprit* (1) ; *soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait* (2) ; *tout est nu et à découvert à ses yeux* (3) ; là, elle s'écrie : *O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu* (4) ! Ailleurs : *Dieu est véritable* (5) ; il est *la voie, la vérité et la vie* (6) ; *sa droite est pleine de sa justice* (7) ; *il ouvre la main et répand sa bénédiction sur tout ce qui respire* (8) ; Enfin David s'écrie :

« *Où irai-je devant votre esprit?*
Où fuirai-je devant votre face?
Si je monte au ciel, vous y êtes :
Si je descends dans le scheol, vous êtes présent.
Si je prends les ailes de l'aurore
Et que je me transporte au-delà des mers,
C'est votre main qui m'y conduira,
Votre droite qui me soutiendra (9). »

1. *Joan.*, IV, 24. — 2. *Matth.*, V, 48. — 3. *Hebr.*, IV, 13. — 4. *Rom.*, XI, 33. — 5. *Rom.*, III, 4. — 6. *Joan.*, XIV, 6. — 7. *Psal.*, XLVII, 11. — 8. *Psal.*, CXLIV, 16. — 9. *Psal.*, CXXXVIII, 7-10.

Et Dieu nous dit lui-même : « *Est-ce que je ne remplis pas le ciel et la terre* (1) ? »

« Telles sont les grandes idées que les philosophes eux-mêmes se sont formées de la nature divine, en considérant les effets sensibles de ce monde, et qui sont conformes à l'autorité des Livres saints. Et cependant pour sentir combien nous avions besoin, même à cet égard, de l'enseignement céleste, il suffit de remarquer que la foi n'a pas seulement pour effet de faire connaître promptement et sans peine aux plus ignorants et aux plus grossiers ce que des philosophes si savants n'ont connu qu'après de longues études, mais encore la connaissance qu'elle nous donne des choses est beaucoup plus certaine, plus pure et plus exempte d'erreur, que si elle venait des raisonnements de la science humaine. Et d'ailleurs quelle différence entre la contemplation de la nature, qui ne peut pas faire connaître Dieu à tout le monde, et la lumière de la foi qui le révèle infailliblement à tous ceux qui croient.

« Or tout ce que nous connaissons de Dieu par la foi est renfermé dans le symbole. Nous y trouvons l'unité de l'essence divine et la distinction des trois personnes. Il nous apprend que Dieu est la fin dernière de l'homme, et que nous devons attendre de lui un bonheur céleste et éternel, suivant ce qu'enseigne saint Paul, que *Dieu récompense ceux qui le cherchent* (2) ; et comme l'avait dit longtemps avant lui le prophète Isaïe, *depuis l'origine des siècles, les hommes n'ont point conçu, l'oreille n'a point entendu, aucun œil n'a vu, excepté vous, Seigneur, ce que vous avez préparé pour ceux qui vous aiment* (3) ; paroles qui nous montrent non seulement la grandeur des biens qui nous attendent, mais qui font voir encore

1. *Jerem.*, XXIII, 24. — — 2. *Hebr.*, XI, 6. — 3. *Isaï.*, LXIV, 4.

que l'homme est incapable de les connaître par la seule lumière naturelle.

« De ce que nous venons de dire, il suit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et non plusieurs. Car nous avons vu que Dieu possède une bonté et une perfection souveraines. Or il est impossible que la perfection souveraine et absolue convienne à plusieurs ; car celui qui manque de la moindre chose est par là même imparfait, il ne saurait être Dieu. Cette vérité se trouve dans une multitude d'endroits de l'Ecriture. Il est écrit : *Ecoute, Israël ; le Seigneur notre Dieu est le seul Dieu* (1). De plus c'est un précepte du Seigneur : *Tu n'auras point d'autres dieux devant moi* (2). Il nous dit par le prophète : *Je suis le premier et le dernier ; en dehors de moi il n'est pas d'autre Dieu* (3). Enfin l'apôtre l'atteste clairement : *Un seigneur, une foi, un baptême* (4).

« Que si l'Ecriture donne quelquefois le nom de dieux à des êtres créés, cela ne doit pas nous surprendre. Car lorsqu'elle appelle dieux les juges et les prophètes, ce n'est pas dans le sens impie et absurde des païens qui se sont forgé plusieurs divinités ; c'est pour exprimer, selon une manière ordinaire de parler, ou quelque perfection particulière, ou quelque fonction à laquelle Dieu les avait élevés. La foi chrétienne professe donc qu'il n'y a qu'un seul Dieu par nature et par essence, comme il a été défini par le concile de Nicée, qui a confirmé cette vérité dans son symbole. Mais, remontant encore plus haut, elle reconnaît l'unité de Dieu, tout en adorant en même temps la trinité dans son unité et l'unité dans sa trinité. »

Ce passage du Catéchisme romain résume admi-

1. *Deut.*, VI, 4. — 2. *Exod.*, XX, 3. — 3. *Isaï.*, XLI, 4. — — 4. *Ephes.*, IV, 5.

rablement l'enseignement de l'Eglise sur la question de l'existence de Dieu. Que Dieu existe, c'est une vérité d'ordre naturel, accessible par conséquent à la raison de l'homme. L'homme, en effet, quelques privilégiés du moins, à l'aide de leurs seules lumières, arrivent à l'acquérir par l'étude du monde créé, par le raisonnement, mais ce n'est ni sans efforts, ni sans travaux, ni surtout sans danger d'erreurs, efforts et travaux dont tout le monde n'est pas capable, erreurs auxquelles n'échappent pas toujours même les plus sages. D'où la nécessité morale de la révélation divine qui, de prime abord et sans nulle peine, met en possession de cette vérité primordiale les simples d'esprit et les ignorants, la leur communique dans sa pureté native, sans le moindre mélange d'erreur et avec pleine sécurité.

III. Définition du Concile du Vatican

Le dernier concile œcuménique avait une immense tâche à remplir, qu'il ne put mener à bon terme à cause des circonstances politiques, qui vinrent interrompre ses travaux ; quelques résultats doctrinaux, et non des moins importants, ont été atteints, notamment sur les forces qu'on doit reconnaître à la raison humaine.

Pie IX légitimait de la manière suivante la réunion du concile ; il disait entre autres choses : « Alors est née et s'est malheureusement trop répandue dans tout l'univers, cette doctrine du rationalisme ou du naturalisme, qui, se mettant de tous points en opposition avec la religion chrétienne, à raison du caractère surnaturel de cette institution, s'applique

avec les plus grands efforts à exclure Jésus-Christ, notre unique Seigneur et Sauveur, de la pensée des hommes, de la vie et des mœurs des peuples, pour établir le règne de ce qu'on appelle la pure raison ou la nature. Mais après avoir abandonné et rejeté la religion chrétienne, après avoir renié le vrai Dieu et son Christ, plusieurs ont laissé tomber leur intelligence dans le gouffre du panthéisme, du matérialisme, de l'athéisme, et niant la spiritualité de la raison et toute règle de la justice et de la vertu, ils unissent leurs efforts pour saper les fondements les plus profonds de la société humaine.

« Par le fait de cette impiété qui s'est propagée de tous côtés, il est malheureusement arrivé que plusieurs même des enfants de l'Eglise catholique se sont écartés du chemin de la véritable piété, et que le sens catholique s'est émoussé en eux par suite de l'amoindrissement progressif des vérités. Entraînés par toutes sortes de doctrines étrangères et faisant un alliage mal ordonné de la nature et de la grâce, de la science et de la foi divine, l'expérience le montre, ils dénaturent la signification véritable des dogmes admis et enseignés, et ils mettent en péril l'intégrité et la pureté de la foi.

« Au spectacle de toutes ces erreurs, comment se pourrait-il faire que l'Eglise ne fût émue au plus profond de ses entrailles ? Car, comme Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, comme le Christ est venu afin de sauver ce qui était perdu et de réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui étaient dispersés, ainsi l'Eglise, constituée par Dieu la mère et la maîtresse des peuples, a le sentiment de ses devoirs vis-à-vis de tous les hommes ; elle est toujours prête et attentive à relever ceux qui sont tombés, à soutenir ceux qui chancellent, à recevoir dans ses bras

ceux qui reviennent à elle, à confirmer ceux qui sont dans le bien, et à les pousser à une plus grande perfection. Aussi ne peut-elle s'abstenir à aucun moment d'affirmer et de prêcher la vérité divine qui guérit tout ; car elle n'ignore pas que c'est à elle qu'il a été dit : « Mon esprit qui est en toi et mes paroles que j'ai mises en ta bouché ne cesseront d'être sur tes lèvres maintenant et à jamais (1). »

C'est au concile du Vatican, en effet, que l'Eglise, cette prétendue ennemie de la raison, a défendu les droits de la raison et a solennellement proclamé et défini son pouvoir d'arriver, par ses seules forces, à la connaissance de l'existence de Dieu. « *La même sainte Eglise*, lisons-nous, *tient et enseigne que, par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude, au moyen des choses créées ; car, depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes, au moyen des êtres qu'il a faits* ; que, néanmoins, il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'apôtre : « Après avoir parlé autrefois à nos pères et à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes, pour la dernière fois, Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils (2). » Après cet exposé de doctrine, le concile a porté le canon suivant : « *Anathème à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés* (3). »

1. Constitution *Dei Filius*, 546 ; le texte est pris dans Isaïe, LIX, 21. — 2. *Ibid.*, ch. II, § 1 ; le texte cité est de l'Epître aux Hébreux, I, 1-2. — 3. *Ibid.*, *De revelat.*, canon 1.

Que désirer de plus clair, de plus formel et de plus autorisé ? C'est donc un dogme de foi catholique que Dieu peut être connu avec certitude, à la lumière naturelle de la raison, par le moyen des créatures. Un tel langage, un tel enseignement, s'ils étaient plus connus, ne seraient pas sans étonner tous ceux qui, parmi nos contemporains, ne cessent de dire, de répéter et d'écrire que l'Eglise méconnaît la valeur de la raison humaine. Du reste, à poursuivre l'étude des décisions du concile, cet étonnement ne pourra que croître. Remarquons ici avec quelle sagesse l'Eglise formule et le pouvoir radical de la raison, et la méthode qu'elle doit employer, et la certitude des conclusions qu'elle tire, et la connaissance qu'elle acquiert. Oui, l'homme peut arriver à la connaissance de Dieu. Il a pour cela en lui-même la lumière naturelle de la raison et il se sert des créatures. Sa connaissance n'est pas vaine ou discutable : elle a une valeur logique et certaine. Et sa connaissance atteint Dieu, principe et fin de toutes choses, le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur. Tout cet enseignement trouve sa justification dans le texte célèbre de l'Epître aux Hébreux. Disons donc quelques mots sur ces divers points, pour mettre en lumière autant que possible et pour caractériser nettement la pensée et la doctrine des Pères du concile.

Abstraction faite de toute considération historique, sans tenir compte des divers états dans lesquels l'homme a vécu ou aurait pu vivre, et rien qu'à envisager la nature humaine avec son pouvoir propre, les Pères du concile estiment que la manifestation objective de Dieu par les créatures s'adapte à l'organisation de la raison humaine et que la raison humaine possède ce qu'il faut pour se convaincre, par cette manifestation, de la réalité de

l'existence de Dieu. La connaissance de Dieu par la raison est donc chose possible.

Ce qui la rend possible, c'est la lumière naturelle de la raison humaine. Il est question de lumière par comparaison avec la lumière physique qui permet à la vue de saisir les objets sensibles ; mais il s'agit ici d'une lumière intellectuelle qui permet à la raison de connaître les vérités d'ordre naturel. Cette lumière intellectuelle est qualifiée de naturelle parce qu'elle répond à la nature de l'homme, qu'elle est de même ordre, de même qualité, par opposition avec la lumière surnaturelle qui, infusée par la grâce, fait accepter par la foi les vérités révélées. Et il s'agit de la raison humaine, c'est-à-dire de la faculté que possède l'homme de connaître les premiers principes et d'en déduire des conséquences. Au moyen donc de cette lumière, la raison peut arriver à se convaincre de l'existence de Dieu, sans avoir à s'appuyer soit sur la révélation, soit sur la tradition ou l'enseignement.

Le concile indique en outre le moyen extérieur qui manifeste l'existence de Dieu ; ce sont les créatures, les êtres contingents. Au lieu donc d'admettre avec les ontologistes que la notion de Dieu est en nous à l'état habituel et inconscient et que les créatures ne sont qu'une cause occasionnelle qui rend cette notion distincte et consciente, les Pères du Vatican, en indiquant ce moyen externe, favorisent la manière de voir de saint Thomas et de presque tous les théologiens, d'après laquelle la connaissance de Dieu est une vérité acquise et médiate, les créatures servant de moyen nécessaire pour l'acquérir.

De plus, à l'encontre des positivistes français et des agnostiques anglais, qui prétendent que l'existence de Dieu ne peut être prouvée avec une entière

certitude et que les arguments qu'on en donne ne sont pas au-dessus de toute discussion ; à l'encontre également des traditionalistes, d'après lesquels la raison seule ne peut donner sur les vérités religieuses que des probabilités, le concile déclare certaine cette connaissance rationnelle de Dieu.

Mais jusqu'où s'étend cette connaissance rationnelle ? Le concile l'a déjà insinué dans le premier chapitre de sa constitution, par la condamnation de l'athéisme et du panthéisme ; il y traite de l'existence et des attributs de Dieu, dont la foi suppose la connaissance rationnelle déjà acquise ; car il y aurait cercle vicieux à exiger comme condition de la foi une connaissance de Dieu que la foi seule pourrait donner. Mais, ici, au chapitre second, le concile indique formellement, en quelques mots, la notion de Dieu que la raison peut avoir et il la résume dans ces deux formules : Dieu, principe et fin de toute choses ; Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur. Dieu, principe et fin de toute choses, voilà une donnée intellectuelle, qui renferme d'autres vérités et les suppose logiquement. Dieu, unique et véritable, Créateur et Seigneur, voilà encore quelques attributs caractéristiques de Dieu, que la raison peut connaître. Sans doute le concile n'a pas entendu définir que la raison peut connaître avec certitude l'unité de Dieu, la vraie nature de Dieu, le mystère de la création *ex nihilo* ; sa définition, plus restreinte, ne porte que sur la possibilité de la connaissance certaine de l'existence de Dieu par les lumières de la raison, au moyen des créatures. Là est le dogme de foi. Mais il n'en reste pas moins certain, d'après le concile, qu'à la lumière de la raison Dieu peut être connu comme principe et fin. En fait la plupart des vérités, qui entrent dans la notion complète de Dieu, se démontrent

rationnellement. Mais qui ne sait, par l'histoire des religions et de la philosophie, combien d'erreurs se sont mêlées à l'idée de Dieu, et combien sont rares ceux qui ont pu parvenir à une connaissance satisfaisante de Dieu. Aussi la constatation de ces faits sera-t-elle invoquée comme un argument pour démontrer la nécessité morale d'une révélation.

Le concile appuie sa doctrine sur ce texte de saint Paul, ponctué de la manière suivante : « *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (1). » La virgule, placée après *intellecta*, fixe authentiquement la lecture de ce verset et détermine, semble-t-il, la signification de ces mots : *a creatura mundi*, dans lesquels, parmi les interprètes, les uns voyaient la créature raisonnable *par qui* Dieu est connu, les autres celle *au moyen* de laquelle on connaît Dieu, d'autres encore la *date* depuis laquelle Dieu est connu naturellement, c'est-à-dire depuis la création. C'est ce dernier sens qui paraît le plus naturel.

Or ce verset se trouve encadré dans la preuve que donne saint Paul que la justification par l'évangile a été un don gratuit pour les gentils et pour les juifs. L'apôtre rappelle que, suivant l'enseignement de la révélation, c'est la foi en l'évangile qui sauve. Il l'établit notamment pour les gentils, en montrant qu'ils avaient besoin de cette foi, sans y avoir le moindre droit, attendu que leur idolâtrie et leurs fautes appelaient sur leur tête la colère de Dieu. « Il est révélé, dit-il, que la colère de Dieu menace du ciel la souveraine impiété (l'idolâtrie) et l'injustice (les autres fautes) de ces hommes qui retiennent la vérité de Dieu cachée dans leur injustice. En effet, ce que l'on sait (naturellement) de Dieu se

1. *Rom.*, I, 20.

manifeste en eux (comme la loi naturelle, par exemple), vu que Dieu l'a manifesté en eux. Car *depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par notre intelligence au moyen des êtres qu'il a faits,* ainsi que son éternelle puissance et sa divinité. De sorte qu'ils sont inexcusables parce que, ayant connaissance de Dieu, ils ne l'ont pas glorifié ni remercié comme Dieu, mais ils se sont perdus dans leurs raisonnements, et leur cœur irréfléchi s'est rempli d'obscurité (1). » De tout ce passage, le concile n'a retenu que les mots soulignés ; et c'est là qu'il a vu un témoignage révélé en faveur de son enseignement sur la possibilité de la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu. Mais saint Paul va plus loin ; avant et après ce verset 20, il affirme le fait que les païens ont réellement connu Dieu, et c'est précisément cette connaissance réelle, dont ils ne tenaient pratiquement aucun compte, qui les rendait « *inexcusables.* »

IV. Puissance de la raison

1. La raison, par ses seules forces, est capable de se démontrer l'existence de Dieu : telle est la vérité définie par le concile du Vatican ; et nous venons de voir par quels moyens et dans quelle mesure elle peut s'élever à la connaissance de Dieu.

La raison, en effet, est naturellement faite pour la conquête et la possession du vrai ; mais elle n'y parvient pas toujours du premier coup ; sa marche est parfois lente, et tel est le cas pour l'existence de Dieu. Car, cette vérité ne ressort pas de l'évidence immédiate des termes qui servent à la formuler ;

1. *Rom.*, I, 18-21.

elle se démontre logiquement, non pas *a priori*, c'est-à-dire par la cause, mais *a posteriori* par les effets. Dieu, étant sans cause, échappe par là même à une démonstration *a priori* ; étant la cause des causes, son existence peut être démontrée *a posteriori*. Sans doute, l'effet, n'étant pas proportionné à la cause, ne saurait en donner une connaissance adéquate, parfaite ; il sert du moins et il suffit à en prouver rigoureusement l'existence. Par suite, les créatures, bien qu'impuissantes à nous faire connaître Dieu dans son essence complète, démontrent cependant son existence d'une manière irréfutable. Et ce procédé de démonstration s'impose ; car, si Dieu est le premier dans l'ordre de l'être au point de vue ontologique, il n'est pas le premier dans l'ordre de notre connaissance. Aussi la seule voie qui s'offre à nous c'est de nous élever jusqu'à lui en partant des créatures, en remontant des effets à leur cause première.

2. Nous constatons, tant par l'expérience interne que par l'expérience externe, qu'il y a des *substances* et des *causes* : des *substances*, c'est-à-dire des entités qui servent de support aux divers phénomènes sensibles ; des *causes*, c'est-à-dire de véritables agents d'action ; d'autre part, nous possédons l'idée claire de certains principes nécessaires et absolus, par exemple, celui-ci : Le tout est plus grand que la partie. Or, parmi ces principes, se trouve le principe général de *raison suffisante*, qui s'applique à tous les êtres sans exception et qui se formule ainsi: *Tout ce qui est a sa raison d'être en soi ou dans un autre*. Ce principe, appliqué aux êtres qui naissent ou commencent d'exister pour disparaître ensuite, est proprement le principe de *causalité: Tout ce qui commence a une cause*. Aristote disait et saint Thomas a répété : Tout ce qui passe de la puissance à

l'acte est mû par un autre. Rien de plus exact, de plus certain. Equivalemment on peut dire : Tout changement est produit par une cause ; tout phénomène a une cause ; rien n'arrive sans une raison suffisante.

3. C'est justement l'application de ce principe de causalité, de raison suffisante, qui permet à notre raison de conclure légitimement à l'existence de Dieu ; mais c'est aussi ce principe qu'on a essayé de battre en brèche, pour interdire à la raison le droit de conclure à l'existence de Dieu. Hume, Stuart Mill et la plupart des positivistes suppriment donc le principe de causalité et se contentent de dire : *tout phénomène a un antécédent.* Mais c'est là déclarer simplement qu'entre les phénomènes il n'y a pas d'autre rapport que celui de succession, sans aucun lien de causalité, et méconnaître abusivement ce rapport très particulier qui fait que tel phénomène n'existe que parce qu'il a sa raison d'être dans une cause antérieure ; la causalité implique succession, mais elle n'est pas qu'un pur phénomène antécédent, elle produit en réalité le phénomène qui suit, elle est vraiment cause, ce qui est fort différent.

4. Kant, de son côté, dans sa *Critique de la raison pure*, a essayé de ruiner le principe de causalité. Il n'a voulu y voir qu'une manière habituelle de juger, tenant à la nature de notre esprit, d'ordre par conséquent purement subjectif, indiquant bien ce qui se passe en nous au point de vue intellectuel, mais ne garantissant pas le moins du monde que cela se passe de même hors de nous dans la réalité objective, et que, par suite, les phénomènes constatés aient une cause réelle. Aussi rejette-t-il les preuves de l'existence de Dieu qui s'appuient sur ce principe de causalité. Après avoir nié que la raison pure

pût atteindre sous le phénomène le noumène, la réalité, c'est-à-dire les substances et les causes, et par conséquent Dieu et le monde, il a essayé d'un expédient pour sauvegarder quand même la vérité objective de l'existence de Dieu ; il a donc recouru a la *raison pratique* qui lui a montré la loi du devoir, inconditionnelle et absolue, s'imposant à nous comme un *impératif catégorique*, et prouvant par là même l'existence réelle d'un législateur, de Dieu. Mais ce n'est là qu'une inconséquence, condamnée d'avance par la critique de la raison pure, car il n'y a pas deux raisons en nous, l'une spéculative, l'autre pratique ; il n'y en a qu'une, et c'est la même raison qui découvre les lois de la pensée pure et celles de la volonté, les règles de la logique et celles de la morale, qui tantôt s'exerce dans le domaine de la spéculation et tantôt dans celui de la pratique.

5. Kant s'est donc abusé ; son subjectivisme doit être résolument écarté. Il a eu tort de prendre le principe de causalité au sens purement empirique ; car ce principe n'est pas la simple constation de faits sensibles ou d'une succession de phénomènes sans lien intime et réel entre eux. Il implique nécessairement une relation d'ordre particulier qui fait que tel phénomène n'existe que parce qu'il dépend d'un autre comme l'effet dépend de sa cause. Car, pour être, tout phénomène exige une force proportionnée qui le fasse être et être ce qu'il est ; pour passer de la puissance à l'acte, il lui faut une cause qui l'actue. Ce principe s'entend de la causalité métaphysique, dans laquelle il ne s'agit plus de phénomènes qui ne font que se succéder, mais d'une cause supérieure aux phénomènes. Or, cette causalité-là, nous l'atteignons et la connaissons en nous par la conscience. Car nous nous connaissons comme une cause réelle et vraie, antérieure aux

effets que nous produisons, et leur survivant, c'est-à-dire comme un être identique et permanent. Dire en ce sens qu'il n'y a pas d'effet sans cause, c'est faire entendre qu'il y a hors de nous des causes semblables à celles que nous trouvons en nous, des êtres identiques et permanents comme nous, c'est-à-dire des causes métaphysiques. Et cela suffit pour conclure légitimement, au nom de ce principe de causalité, de la constatation de certains faits à l'existence d'une cause, que celle-ci soit ou non accessible en elle-même, sous peine de tomber dans le scepticisme et de douter de tout, même de l'évidence. Cela étant, l'emploi judicieux du principe de causalité et de raison suffisante nous autorise à chercher la raison dernière, la cause première de tout ce qui est. et à les trouver en Dieu.

6. Dès lors de quel droit les positivistes rigoureux dénient-ils à la raison le pouvoir de s'exercer dans le domaine qu'ils appellent l'inconnaissable ? d'autant que la raison n'y pénètre pas sans partir de données positives. C'est décréter *a priori* qu'il n'y a de connaissances que les connaissances expérimentales et tout ramener de parti pris à la méthode des sciences. Moins inconséquent, l'un d'entre eux, Herbert Spencer, proclame du moins l'existence de l'Inconnaissable ; et si, après avoir proclamé son existence, il se refuse à chercher à le connaître, libre à lui ; il n'a pas le droit d'interdire aux autres cette recherche, ni surtout celui de la frapper de suspicion, de la déclarer illogique et vaine, car c'est là mutiler la raison.

Ce n'est pas, évidemment, à une époque comme la nôtre, qu'on peut refuser à la raison une force d'investigation et une action couronnée de succès éclatants dans tous les domaines de l'expérience : les progrès merveilleux des sciences sont là pour

prouver, clair comme le jour, le bonheur de ses initiatives et de ses travaux ; mais ce n'est pas un motif suffisant pour lui interdire, dans des domaines différents, d'autres initiatives et d'autres travaux. Il n'y a pas, en effet, que des vérités d'ordre purement expérimental ; il en est d'un autre ordre qui ne sont ni moins utiles ni moins fécondes ; et la philosophie a quelque droit sans aucun doute à utiliser la raison dans son domaine propre, et au moyen d'une méthode à elle, pour poursuivre les plus beaux travaux de la pensée humaine ; et la religion, à son tour, loin de méconnaître la valeur de la raison, la suppose avant tout, s'appuie sur elle, travaille avec elle, requiert sans cesse son concours nécessaire, même dans les questions où le dernier mot doit rester à la foi. Encore une fois de quel droit interdire à la raison l'emploi de ses facultés ailleurs que dans les sciences naturelles ?

7. La raison est faite pour la vérité dans tous les ordres ; la vérité est son objet propre, connaturel. Qu'elle arrive, par son libre jeu, à la connaissance des vérités naturelles ; qu'elle découvre les lois du monde physique et les rapports des substances matérielles entre elles ; qu'elle fasse de ces connaissances, de ces lois et de ces rapports, une science, où les principes conduisent à des conclusions, et où les progrès enfantent de nouveaux progrès, rien de mieux. Mais ne peut-elle également pénétrer dans le monde métaphysique et moral ? Qui donc pourrait l'en empêcher ? Insister serait vraiment trop faire injure au bon sens et plaider une cause évidente et incontestable ; car, depuis que l'homme existe, il n'a jamais cessé un seul instant de philosopher, c'est-à-dire de chercher à se rendre compte de la raison de tout ce qu'il voit autour de lui, de tout ce qu'il constate en lui-même.

Et c'est pourquoi, en face des phénomènes de conscience dont il est le théâtre et le témoin, en présence des phénomènes variés qui l'entourent et dans lesquels il se meut, l'homme raisonnable entend dégager l'inconnue qui s'y cache et déchiffrer le mot de l'énigme. Les questions se pressent dans son esprit. Il existe ; mais qu'est-il ? d'où vient-il ? où va t-il ? D'autres êtres existent à côté de lui, qui pourraient ne pas exister ; il y a, dans le monde, de la vie, du mouvement, de l'ordre. Y a-t-il une cause à tout cela ? Et cette cause peut-il en affirmer l'existence ? peut il parvenir à dire un peu ce qu'elle est ? Oui, pense-t-il, et il estime ne pas s'abuser. C'est plus qu'il ne lui en faut pour légitimer ses recherches et l'assurer de n'avoir pas travaillé en pure perte.

1. Le pouvoir de la raison. — « Au fond, les erreurs, les extravagances, les fluctuations, les contradictions des systèmes philosophiques qui, en dehors du christianisme, se sont élevés sur les ruines les uns des autres, voilà le grand argument de Montaigne, de Pascal et du P. Ventura, et de tous ceux qui ont cru bien servir la religion en attaquant la philosophie. Or, cet argument ne prouve rien, parce qu'il prouverait trop ; s'il vaut contre la métaphysique, il vaudra contre toutes les sciences humaines ; car en toutes on s'est battu, en toutes on s'est trompé, en toutes les systèmes ont succédé aux systèmes. Mais, pour ne considérer que la philosophie, est-ce à dire que, dans cette mêlée, rien ne surnage, qu'aucune vérité stable et définitivement établie ne se dégage des controverses, et qu'il n'y ait, pour le spectateur de la lutte, aucun moyen de discerner de quel côté est le bon droit ? Quand Socrate combat les sophistes avec son bon sens et donne, le premier, une forme régulière à la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'ordre de la nature, quand Platon ouvre à la raison qui cherche Dieu le chemin de la dialectique, quand Aristote conclut du fait du mouve-

ment la nécessité d'un premier moteur, quand les stoïciens défendent l'idée de l'honnête contre la volupté épicurienne, est-ce que ces hautes vérités périssent dans la décadence de leurs écoles ? est-ce que ces *patriciens de la philosophie*, comme on les a heureusement appelés, n'ont pas légué aux âges suivants quelques-uns des matériaux et quelques-uns des procédés d'une métaphysique indestructible ? La vérité, je l'avoue, n'était chez eux ni complète, ni pure ; mais elle y était, et l'étude de leurs doctrines établit du même coup les deux thèses fondamentales de la philosophie chrétienne : premièrement, que la raison est capable de trouver Dieu ; secondement, qu'elle est exposée à se tromper dans sa recherche, et qu'en devenant chrétienne, elle acquiert tout à la fois une portée et une sûreté qu'elle n'a pas en dehors du christianisme. Mais, qu'on me permette de le dire, ce serait une pusillanimité misérable de n'oser suivre la raison dans une voie qui est la sienne à cause des chutes qu'elle peut y faire, et des mauvaises routes où elle peut s'engager par sa faute. J'aimerais autant dire qu'il faut renoncer à agir et se croiser les bras, parce qu'en agissant, on s'exposerait à mal user de sa liberté. Non, le serviteur qui enfouit son talent en terre n'est pas un bon serviteur, et c'est mal répondre aux vues de la Providence que de ne point exercer, dans leur sphère légitime, les facultés dont elle nous a pourvus. Comme elle nous a donné la volonté pour l'appliquer à son objet, qui est la pratique du bien, elle nous a donné aussi la raison pour l'appliquer au sien, à la recherche de la vérité et à l'acquisition de la sagesse, laquelle dit Bossuet, consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. « De Margerie, *Théodicée,* 3e édit., Paris, 1874, t. I, p. 132-133.

2. Procédé de la raison.— « De quoi sommes-nous entourés ? de quoi, étant donnée notre organisation intellectuelle, pouvons-nous partir ? De Dieu, pour descendre à ses œuvres ? Non, mais des œuvres de Dieu pour remonter à leur auteur. Notre point de départ, c'est d'abord le monde extérieur ; puis, c'est notre âme où nous trouvons ces idées absolues, dont on peut bien dire qu'elles ont leur

fondement et leur substance en Dieu, mais non pas qu'elles sont Dieu. Découvrir en soi-même ces idées, ce n'est pas avoir l'intuition de Dieu, c'est apercevoir le signe visible et certain d'une réalité cachée, *argumentum non apparentium*. Nous les apercevons sans doute dans la lumière de notre raison, qui est une participation de la lumière divine ; et les rayons de cette lumière nous conduisent, si nous savons les suivre, jusqu'à leur éternel et vivant foyer. Mais à quelles conditions ? A condition que nous les prendrons pour ce qu'ils sont, pour des rayons, pour des intermédiaires, pour des degrés, pour des routes qui mènent à Dieu, *itinera in Deum* ; à condition aussi qu'il y aura en nous une force, un ressort, qui nous pousseront jusqu'à la réalité suprême, je veux dire à condition que notre raison possèdera des principes évidents et premiers, qui nous obligeront à remonter de l'effet à la cause, et de l'imparfaite copie au modèle divin. Tel est, en effet, le procédé de la raison ; tel est le caractère de cette ascension dialectique qu'ont opérée, depuis Platon, tous les grands esprits qui se sont occupés de théodicée. Nous arrivons à Dieu par des échelons, *per scalam, per gradus*, en suivant ses traces, en passant par ce qui le représente, par la nature extérieure, par l'âme humaine, par les idées absolues, et en dépassant ces représentations incomplètes à l'aide des principes nécessaires de la raison. Or, que faisons-nous quand nous prenons pour point de départ un fait réel, le monde, ou le moi, ou les idées réellement présentes à la conscience ? nous posons une mineure. Et que faisons-nous quand nous prenons pour point d'appui une vérité universelle ? nous posons une majeure. Que faisons-nous enfin, quand, à l'aide du point d'appui, nous dépassons le point de départ, quand nous nous fondons sur le principe de causalité pour deviner l'ouvrier derrière son ouvrage, le modèle derrière sa copie, la réalité substantielle de l'infini derrière ce fait psychologique qui est l'idée de l'infini ? nous tirons une conclusion. Car nous accomplissons ces trois opérations avec une rigueur syllogistique, *latine et in formis*, ou en français, tantôt par un développement oratoire, tantôt par

un rapide élan qui transforme le syllogisme en un enthymème ou l'argument en une prière ; que nous suivions lentement chacun des pas de la démonstration, ou que nous les traversions d'un bond, le procédé au fond reste le même, il s'appelle le *raisonnement* ; le résultat est le même aussi, il s'appelle la *démonstration*.

« Je ne sais pourquoi on s'effraye, et pourquoi on s'imagine qu'en se résignant à raisonner, on se condamne à ne point sortir des abstractions. Quand on raisonne sur des prémisses abstraites, comme sont, par exemple, les définitions de la géométrie, c'est à des conclusions abstraites qu'on arrive. Mais quand on résonne sur le réel, c'est au réel aussi qu'on aboutit. Tel sera le caractère des preuves sur lesquelles nous établirons l'existence de Dieu : conformes aux règles les plus rigoureuses de la logique, elles atteindront la réalité créatrice, parce qu'elles s'appuient sur la réalité créée, non pour s'y enfermer, mais pour la dépasser. » *Ibid.*, p. 143-144.

3. Aller à Dieu de toute son âme. — « Il y a dans l'âme qui cherche Dieu autre chose qu'un mouvement de la pensée qui conçoit l'infini et raisonne sur cette idée ; il y a un mouvement de l'amour. Et l'amour, s'ajoutant au raisonnement, produit en nous, outre la conviction scientifique de l'existence de Dieu, l'impression sensible de sa présence. Oui, il y a en nous plus qu'une puissance de raisonner spéculativement sur la nature de Dieu, comme sur la notion du cercle ou du triangle ; il y a une voix du sang qui nous crie de chercher notre père, et un tact du cœur qui nous le fait deviner. Nous ne le voyons pas, car c'est la condition de la vie présente et l'épreuve de notre fidélité qu'il faille l'aimer à travers un voile ; mais nous sentons qu'il nous enveloppe et nous soutient, nous entendons sa voix, nous reconnaissons sa main aux bienfaits qu'elle répand, sa sagesse et sa puissance à la beauté de son ouvrage, sa sainteté à la sainteté même de la loi qu'il a gravée dans nos consciences. Ainsi le cœur s'ajoute à la raison, non plus, comme il arrive trop souvent, pour la troubler et l'obscurcir, mais pour lui imprimer un élan plus rapide vers la vérité, pour lui donner un senti-

ment plus vif des réalités divines. Ce n'est plus seulement l'esprit qui raisonne, c'est l'âme tout entière qui monte sur l'aile de la pensée et sur l'aile de l'amour. La pensée va au vrai et l'amour va au bien ; et puisque le vrai et le bien ne sont que deux aspects divers d'une même réalité qui est Dieu, la pensée et l'amour ne doivent pas être ici séparés l'une de l'autre. Leur objet est le même, et, pour l'atteindre, ce n'est pas trop de leur commun effort. » *Ibid.*, p. 144-145.

4. **Conséquences du scepticisme.** — « Des tentatives malheureuses de Kant, des traditionalistes et des fidéistes, nous devons conclure que le scepticisme, soit idéaliste, soit empirique, en niant les premiers principes de la raison humaine, aboutit à la négation de Dieu, fatalement et sans espoir d'y revenir par un autre chemin, et que réciproquement on ne peut refuser à la raison la puissance de s'élever à Dieu et de prouver son existence, sans attaquer la raison elle-même jusque dans ses fondements. En ruinant la théodicée par la base, on ruine en même temps toute connaissance par les causes, et toute certitude scientifique. Et comment s'étonner de cette alternative, où se trouve l'esprit humain, ou de croire que la raison est capable de connaître l'existence des causes et de la cause première qui est Dieu, ou bien qu'elle est incapable de rien connaître scientifiquement, pas même sa propre existence substantielle, lorsqu'on se rappelle que ces idées d'être, de substance, de cause en général, de cause première, d'être nécessaire, et par conséquent le désir inné et le besoin de les connaître, sont comme le fond indestructible de la raison humaine et le patrimoine commun de toutes les intelligences. Impossible de n'accepter qu'une partie de la raison humaine, et d'en répudier l'autre partie ; de rejeter la nécessité d'une cause première, raison dernière de toute chose, et de croire encore aux principes de causalité ou de raison suffisante ; impossible de faire un choix parmi les évidences ; il faut les admettre ou les rejeter toutes. Tant est grande la dépendance absolue de la raison à l'égard de l'Intelligence divine : elle ne peut la nier sans se renier elle-

même ; elle ne peut fermer les yeux à cette lumière d'en haut « qui illumine tout homme venant en ce monde, » sans s'égarer en pleines ténèbres, ou sans se condamner à une contradiction perpétuelle ! » Farges, *L'idée de Dieu*, Paris, 1894, p. 57-58.



Leçon XIe

De Dieu

L'existence de Dieu est un dogme de la raison : Ses preuves. — I. Preuves psychologiques. — II. Preuves morales. — III. Preuves de saint Thomas.

Pour arriver à prouver l'existence de Dieu, l'esprit humain n'a qu'à constater des faits et à en chercher l'explication dernière par l'application du principe de causalité et de raison suffisante : cette solution ne se trouve que dans l'existence de Dieu. Que l'homme s'interroge lui-même, au fond du sanctuaire mystérieux de sa conscience, ou qu'il jette un regard sur le monde qui l'entoure, dès qu'il voudra posséder le dernier mot de ce qu'il voit, il devra toujours remonter plus haut jusqu'à la cause première, jusqu'à Dieu. S'il emprunte les éléments de sa démonstration aux phénomènes de conscience, il formulera les preuves *psychologiques* ou *morales* de l'existence de Dieu ; s'il les emprunte aux phénomènes à travers lesquels il se meut, il formulera les preuves *cosmologiques*. Disons quelques mots des uns et des autres (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : Saint Thomas, *Sum. Theol.; Sum. cont. gent.;* Franzelin, *De Deo;* Gratry, *De la connaissance de*

I. Preuves psychologiques

1° C'est l'austère Tertullien qui invoquait, en faveur de l'existence de Dieu, *le témoignage de l'âme.* « Viens donc, ô âme humaine, comparais devant nous, soit qu'il faille avec plusieurs philosophes te reconnaître pour une substance éternelle et divine, et par là même plus incapable de mentir ; soit qu'étrangère à la divinité, tu n'aies rien que de mortel, comme l'a professé le seul Epicure, ce qui fera paraître ton témoignage d'autant moins suspect; soit que tu descendes du ciel ou que la terre te conçoive ; que tu naisses avec le corps ou que tu lui sois ajoutée après coup ; d'où que tu viennes, et de quelque manière que tu rendes l'homme un animal raisonnable, doué d'intelligence et de sentiment, réponds-moi ! Mais ce n'est pas toi que j'appelle, ô âme qui, formée dans les écoles, exercée dans les bibliothèques et nourrie dans les académies ou sous les portiques de la Grèce, débites d'orgueilleuses maximes. Non, viens ici dans toute ta rudesse, dans toute la simplicité de ton ignorance primitive, telle que te possèdent ceux qui n'ont que toi ; accours de la voie publique, du carrefour, de l'atelier. Il me faut ton expérience, puisque personne n'ajoute plus foi à ton habileté, si petite qu'elle soit. Je ne te demande que ce que tu apportes avec toi dans l'homme, soit que tu le tires de ton propre fonds, ou que tu le reçoives de ton auteur, n'importe lequel. Tu n'es pas chrétienne, que je sache, car tu as coutume de devenir et non de naître chrétienne.

Dieu, Paris 1856 ; ajouter aux ouvrages déjà signalés dans la leçon précédente : Janet, *Les causes finales*, Paris, 1876 ; Blondel, *l'Action*, Paris, 1893 ; Monsabré, *Conférences de Notre Dame*.

Toutefois les chrétiens requièrent aujourd'hui ton témoignage. Etrangère, dépose contre les tiens, afin que nos persécuteurs rougissent devant toi de leur mépris pour une doctrine, dont tu es complice.... On ne veut pas nous écouter quand nous prêchons un Dieu unique, de qui tout vient, sous qui tout subsiste. Eh bien, parle, ô âme : n'est-ce point là ta croyance à toi même ?... Ces témoignages de l'âme sont d'autant plus simples qu'ils sont plus vrais, d'autant plus populaires qu'ils sont plus simples, d'autant plus communs qu'ils sont plus populaires, d'autant plus naturels qu'ils sont plus communs, d'autant plus divins qu'ils sont plus naturels (1). »

2° C'est saint Augustin qui donnait ses préférences à la preuve basée sur la constatation d'une *vérité éternelle et immuable,* supérieure à l'homme. La raison de l'homme occupe le plus haut degré de la hiérarchie des êtres de ce monde visible ; mais si elle découvre un être plus parfait, cet être sera Dieu. Or, la raison humaine constate qu'au-dessus d'elle, il y a la vérité éternelle et immuable, qu'elle ne crée pas, mais qu'elle contemple, qui n'est ni sienne ni en elle, puisque tout homme la contemple semblablement. Cette vérité est donc Dieu lui-même ou, si l'on suppose un être encore plus élevé, nous conduit à cet être, source de vérité (2). Ce n'est point là, remarquons-le, l'édition anticipée de l'argument de saint Anselme, car l'évêque d'Hippone ne conclut pas de l'idée de Dieu à son existence ; analysant les caractères de la vérité, il les trouve inexplicables si au-dessus d'elle il n'y a un être immuable, source de l'immuable vérité.

1. *De test. ani.*, I-V ; *Patr. lat.*, t. I, col. 610 sq. — 2. *De lib. arb.*, II, 7-33 ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 1243-1263 ; *Conf.*, VII, X, 16 ; *ibid.*, col. 742 ; *De Div. quæst.* LXXXIII, q. LIV ; *Patr. lat.*, t. XL, col. 38.

Notre Bossuet a repris cette preuve avec son tour inimitable : « Toutes ces vérités…, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais, en les connaissant, il les trouvera vérité, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, elles les supposent. Aussi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait un entendement humain… et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes, toujours véritables, quand moi même je serais détruit avec le reste. Si je cherche maintenant, où, et en quel sujet, elles subsistent éternelles ou immuables, comme elles le sont, je suis obligé d'avouer un Être, où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue ; et cet Être doit être la Vérité même et doit être toute vérité ; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et entend hors de lui… Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même. Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que ces vérités sont suivies… La vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs ; qui les verrait parfaitement, n'en verrait qu'une (1). »

3° D'autres sont partis des *aspirations de l'âme vers l'infini*. Voici comment en parle de Margerie : « Notre raison, si faible et si fragile, possède un ressort qui, par sa force naturelle, la lance jusque dans l'infini ; du sein de mes ténèbres et de mon

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV ; cf. Cousin, *Du vrai*, p. 72.

ignorance se dégage une idée qui déborde de toutes parts l'étroite intelligence où elle fait son apparition, l'idée du parfait, de l'absolu, du nécessaire, de l'éternel, l'idée de l'infini, l'idée de Dieu. S'il est vrai que je possède cette idée, sa présence est un fait psychologique d'une immense portée métaphysique ; par lui et en lui l'expérience nous fournit une idée qui la dépasse, et cette donnée constitue, pour la théodicée une mineure incomparablement plus riche et plus féconde que toutes les magnificences du monde matériel... Que suis-je ? Un fini qui, par un mouvement naturel, tend à l'infini dans toutes les directions de son activité. Qu'est-ce que mon intelligence ? Une ignorance qui tend à la science, à la lumière sans ombre, et qui, si haut qu'elle s'élève et si avant qu'elle pénètre, veut toujours monter et creuser davantage, parce que ce qu'elle sait est infiniment distant de ce qui lui reste à apprendre. Qu'est-ce que ma volonté, sinon une force qui, partant de l'extrême imperfection et de l'extrême faiblesse, se sent appelée à un perfectionnement continu, c'est-à-dire à un mouvement auquel l'idée de la perfection absolue peut seule tracer sa route. Qu'est-ce que mon cœur, sinon un amour *borné dans sa puissance, infini dans ses vœux*, cherchant partout cet infini, inépuisable aliment de sa faim insatiable, le rêvant dans les choses créées, par une illusion qui dure autant que leur poursuite et s'évanouit avec leur conquête, se désabusant par la jouissance elle-même, et condamné à n'être pas satisfait tant qu'il demande au fini ce que le fini ne contient pas ? Quest-ce que ma vie, sinon un flot qui s'écoule, et qui, en s'écoulant, invoque obstinément la stabilité, le repos et la béatitude ? Je ne fais qu'indiquer ; si je voulais approfondir, il faudrait reprendre toute la psychologie, toute la morale,

toute l'esthétique, sciences vaines ou plutôt mots vides de sens, si l'idée d'infini qui les remplit, qui est leur centre et leur terme commun, n'a pas de place dans la raison (1). » « Quelle est la cause objective dont l'idée d'infini est l'effet psychologique, le modèle dont elle est la représentation de l'image ? Le bon sens répond à cette question d'une manière tellement rapide et positive, le principe de causalité, s'ajoutant au fait psychologique, produit un raisonnement si simple, il y a une absurdité si visible et une contradiction si énorme à expliquer l'idée d'infini autrement que par l'existence de l'être infini, que la démonstration de l'existence de Dieu semble ici prendre le caractère d'une intuition immédiate... Il faut concevoir l'humanité comme un tout vivant, comme une personne, et puisque l'idée d'infini est en elle, il faut lui demander d'où elle la tient. Elle ne l'a pas créée, elle ne l'a pas construite, elle n'en a rencontré le modèle ni en elle-même, ni dans le monde, ni dans quelque réalité finie que ce puisse être, elle ne l'a trouvée que dans un être qui est réellement tout ce que cette idée représente, en Dieu (2). »

4° Quelques esprits supérieurs, aux envolées superbes, se sont laissé séduire au mirage trompeur de leur propre pensée et ont cru pouvoir conclure de l'*idée de l'être parfait* à l'existence réelle de cet être. Ce fut le cas de saint Anselme († 1109). Gaunilon, moine de Noirmoutiers, fit la critique ingénieuse et profonde de l'argument de saint Anselme, dans son *Liber pro insipiente* ; et saint Thomas l'a justement écarté à cause du passage injustifié de l'ordre logique de l'idée d'existence à l'ordre onto-

1. *Théodicée*, t. 1, p. 214, 220-221. — 2. *Ibid.*, t. 1, p. 223-226.

logique de l'existence réelle (1). Repris par Descartes, puis par Leibnitz, cet argument a été soumis par Kant à une critique minutieuse et impitoyablement condamné, parce que partir de l'idée de l'être parfait et vouloir que cette idée renferme comme attribut l'existence réelle de Dieu est une contradiction, une impossibilité. Le Dieu réel, concret, vivant, ne se trouve pas dans une pure conception de l'esprit.

II. Preuves morales

1° A côté des lois de la logique qui règlent la pensée, il y a les lois morales qui régissent les actes de la volonté. Toute âme droite, sincère et loyale constate sans peine l'existence de ces dernières au fond de sa conscience. Faire le bien, éviter le mal ; être fidèle, probe, honnête, juste, c'est un bien ; pratiquer la fraude, l'improbité, la perfidie, l'injustice, c'est un mal ; mieux vaut rester pauvre mais honnête que d'acquérir la richesse au prix du déshonneur et d'une lâcheté : autant de vérités d'ordre pratique, partout et toujours les mêmes, partout et toujours impérieuses, s'imposant bon gré mal gré à la conscience de l'homme. D'où viennent-elles ? Ce n'est pas de l'homme : elles s'imposent à lui ; elles aussi impliquent nécessairement l'existence de Dieu.

2° Par une inconséquence heureuse avec ses principes de la raison pure, Kant a demandé à la raison pratique un argument irrésistible en faveur de l'existence de Dieu. « Le ciel au-dessus de ma tête, la morale dans mon cœur, » disait-il, c'est tout ce qu'il faut pour établir la réalité de l'exis-

1. *Sum. theol.*, I, Q., II, a. 1, ad. 2.

tence de Dieu. Car chacun reconnaît avoir des devoirs à remplir et se regarde comme obligé de les remplir. Où donc trouver le *principe du devoir* et de son obligation? On ne peut le chercher, ni avec les moralistes de l'intérêt au-dessous de la volonté, dans les conséquences agréables ou désagréables de nos actes, ni avec les moralistes du sentiment dans les penchants sympathiques de notre nature, ni avec les moralistes indépendants dans la volonté même, mais bien dans un principe supérieur à la volonté ! Car le devoir est un impératif catégorique, sans condition, absolu, qui s'impose à nous, malgré nous. Il nous dit : Fais ce que dois, advienne que pourra. Lui reconnaître ce caractère, et il le faut bien, sans quoi il se confondrait, comme l'observe Kant, avec les conseils de l'hygiène ou de la prudence, c'est lui reconnaître une valeur absolue. Mais d'où peut lui venir ce caractère de valeur absolue? Pas de ce monde, car la conscience crie : *Pereat mundus, fiat justitia !* Le monde n'est rien au prix de la justice. C'est donc en dehors de ce monde, et au dessus, en Dieu. Car Dieu seul peut rendre compte du devoir qui nous incombe et de l'obligation qui nous lie.

Voici, d'après Kant, la preuve tirée de la *nécessité d'une sanction*. La raison pratique affirme la nécessité du souverain bien, c'est-à-dire l'accord de la vertu et du bonheur. Or cet accord n'existe pas et ne peut pas même exister dans le monde tel qu'il est, puisque la nature des choses est constituée de telle sorte qu'elle impose les plus rudes sacrifices à qui veut faire son devoir. Faire son devoir en ce monde, c'est infailliblement se heurter à la nature et souffrir. La vertu elle-même, par les efforts qu'elle demande et les sacrifices qu'elle exige dans le monde tel qu'il est, est souvent la source des plus profondes dou-

leurs. Sans doute, il y a des compensations, mais combien insuffisantes ! De sorte que si l'homme de bien a, en ce monde, quelques privilèges, ce n'est pas tant celui du bonheur que celui de la souffrance. Ce désaccord existant, en fait, qui pourra réaliser l'accord nécessaire, réclamé par la raison au nom de la justice ? Qui pourra modifier la nature de façon à ce que les lois physiques ne soient plus en conflit avec les lois morales, que la loi morale devienne en quelque façon la loi unique, souveraine, et qu'elle s'assujettisse le monde entier ? Qui pourra faire un monde tel que la volonté vertueuse y soit toujours heureuse, et seule heureuse ? Ce n'est point l'agent moral lui-même, car notre volonté en est évidemment incapable. Ce n'est point la nature qui, d'elle-même, pourra se modifier dans ce sens. Il faut donc admettre un être supérieur à la nature, tout puissant et tout bon, un Dieu en un mot qui, prenant en main la cause de la moralité, produira cet accord nécessaire entre l'intention morale et la nature pour que le souverain bien soit enfin réalisé.

3° Avec beaucoup plus d'autorité, de Margerie a tiré de *l'idée du devoir* la preuve de l'existence de Dieu. Analysant les faits moraux de la conscience et trouvant qu'ils impliquent l'idée d'une loi éternelle absolue, parfaite, universelle, il constate que cette loi n'a pas sa source dans l'expérience. Sans doute on peut se tromper, et l'on se trompe sur l'idée du devoir, car on pèche contre la morale comme on pèche contre la logique ; on se trompe surtout si le sens moral est malade et lorsque l'habitude de mal faire en a émoussé la clairvoyance. L'idée alors peut être obscurcie, méconnue, oblitérée même, chez les individus et dans les peuples. Car « le grand moyen de discerner le devoir, ce n'est pas d'avoir une raison puissante, c'est d'avoir

une volonté droite et un cœur pur. A mesure qu'on devient meilleur, les vérités morales apparaissent avec une plus irrésistible évidence ; et, tout au contraire, l'habitude de violer le devoir et d'en détourner nos regards nous fait désirer, puis trouver des raisons contre lui, et ne réussit que trop aisément à nous le rendre obscur. Aussi pouvons-nous remarquer que bien des consciences, fort saines et fort délicates en ce qui concerne certaines vertus auxquelles on a su rester fidèle, sont étrangement élargies dès qu'il s'agit d'autres devoirs dont le chemin est oublié. »

De même pour les actions : à raison de l'éducation et des préjugés, les idées morales se faussent dans la conscience publique. L'abandon du devoir conduit à son oubli, et la perversion va s'accentuant. « C'est ainsi que des peuples entiers arrivent, non seulement à tolérer des actions criminelles, non seulement à les croire innocentes, mais encore à les imposer au nom des lois et au nom des dieux. »

« La loi morale *est*. Elle a toute la réalité qu'elle peut avoir ; elle commande à ses sujets ; elle se fait reconnaître par ceux mêmes qui la violent ; elle a dans la conscience l'organe qui la promulgue, le tribunal qui l'applique, premier exécuteur de ses jugements. Et elle a de plus une réalité privilégiée et souveraine, qui lui subordonne les lois faites par les hommes aussi bien que leurs actions. Comme parfaite, elle les juge et les annule toutes les fois qu'elles viennent à la contredire. Comme éternelle, elle est à l'abri de leurs vicissitudes. Comme universelle, elle s'étend à tout et donne la décision des cas que les lois écrites n'ont pu prévoir... Si elle est tout cela, ne voyons-nous pas que la conclusion saute aux yeux du bon sens, et que nous arrivons

droit à Dieu ? Et n'est-ce pas une chose manifeste que la loi éternelle et parfaite a sa source et son fondement dans un législateur éternel et parfait, lequel, étant le principe du devoir parce qu'il a droit de nous commander, est aussi la dernière fin de notre activité et la réalité suprême de cet idéal moral qu'ici-bas nous concevons toujours et n'atteignons jamais (1) ? »

4° En 1891, dans ses Conférences de Notre Dame, Mgr d'Hulst a examiné tour à tour la morale et la liberté, la morale et l'obligation, la morale et la sanction. En passant, il montre que « du devoir à Dieu, il n'y a qu'un pas à faire, » et il s'écrie : « Le Bien parfait c'est le premier Être, c'est le type de tout ce qui peut être, la cause de tout ce qui est, le terme de tout ce qui devient. Demandez à Platon sa voix enchanteresse pour exalter sa grandeur et glorifier sa beauté. Demandez à Aristote son regard pénétrant pour découvrir dans chaque créature l'anneau qui la rattache à cette fin suprême. Demandez aux docteurs chrétiens leur dialectique transcendante pour vous transporter, à travers les abstractions de la pensée imparfaite, jusqu'à la radieuse réalité de l'idéal, jusqu'à l'activité créatrice de la cause première, jusqu'aux pieds du Dieu vivant. Non, ce n'est pas un Dieu rêvé, un Dieu d'illusion et de mirage, c'est un Dieu substantiel que nous adorons. Nous ne voyons pas sa face, mais nous sentons sa main dans toutes ses œuvres, nous entendons sa voix dans notre conscience. Pour remonter jusqu'à lui, mille chemins sont ouverts. Pourrions-nous l'atteindre en partant seulement du commandement intérieur qui retentit au fond de nous-mêmes ? Oui, sans doute, car un impératif

1. *Théodicée*, t. I, p. 239, 240, 241-242.

absolu suppose un maître qui ne dépend de personne (1). »

Cette preuve, il la donne, l'année suivante, quand il montre par quel chemin on remonte du devoir à Dieu. Il constate d'abord que le devoir se révèle à la conscience de trois manières : d'abord par le sentiment de la liberté ; ensuite par la claire vue de l'obligation ; et enfin par l'idée de responsabilité ; après quoi, il prouve que ce triple témoignage démontre l'existence de Dieu. Dieu, en effet, se place comme un anneau nécessaire entre les trois chaînons dont se compose la trame de la morale. Entre la liberté et l'obligation, il intervient comme support du commandement moral. Qui dit commandement dit opposition de maître à sujet. Où est ce maître ? en dehors de nous. Il nous est supérieur, puisqu'il nous commande ; il nous est antérieur, puisque toute conscience humaine, à peine éveillée, entend son commandement. Ce commandement est-il une abstraction ou émane-t-il d'un être réel ? Il ne peut être une simple abstraction ; car l'abstrait dépend d'une intelligence ; l'abstraction est une opération de l'esprit. Le vice radical de la philosophie qu'un rêveur allemand a inoculée à notre siècle, c'est de renverser l'ordre des priorités en mettant l'abstrait à l'origine du concret. Ce qui est antérieur à tout existe en soi, et ce qui existe en soi est une réalité vivante ; l'abstrait n'est que le résidu de la pensée d'un vivant. Ce quelque chose de réel et de concret qui précède tout, qui domine tout et que rien ne renferme, c'est Dieu. Le vrai Dieu seul peut fournir un support à l'impératif absolu du devoir.

Mais Dieu intervient une seconde fois entre l'obligation et la responsabilité. Il y a un témoin tou-

1. *Conférences de Notre Dame*, 1891, IVe conf.

jours présent, toujours clairvoyant, toujours équitable et incorruptible, dont le regard fouille les plus secrets replis de notre cœur et voit à découvert ces derniers dessous que je voudrais me cacher à moi-même ; c'est celui que l'espace n'emprisonne pas, que le temps n'emporte pas ; celui qui atteint l'être dans son fond parce que c'est lui qui l'a fait.

Et Dieu intervient une troisième fois entre la responsabilité et la sanction. Si je me sens débiteur pour mes fautes, où est le créancier du châtiment ? Si je suis créancier au titre de mes vertus, où est le débiteur de la récompense? Otez Dieu, et le pécheur pourra se vanter jusqu'au bout d'avoir bravé l'ordre. Otez Dieu, et le juste aura vainement souffert ; et l'appel qu'il a interjeté au-delà de ce monde contre le scandale de l'iniquité victorieuse, se sera perdu dans le désert des abstractions mortes, dans le vide des formules impuissantes. Si la justice est plus qu'un mot, il faut que le juge soit vivant. Ma conscience crie : je crois en Dieu qui viendra juger les vivants et les morts.

Pour conclusion : « Il est donc vrai, le sentiment moral appelle la réalité et l'amabilité de Dieu. De là cette émotion de joie ou de tristesse qui, en dehors de tout espoir et de toute frayeur, accompagne en nous la rectitude ou les égarements de la conduite. La tentation est venue secouer mon âme ; l'appât du plaisir défendu a sollicité mon libre vouloir. Ai-je cédé à cette séduction que ma conscience réprouve ? Sans attendre le châtiment que ma prévarication appelle, avant même que la crainte de l'expiation future soit venue inquiéter mon égoïsme, un nuage a passé sur mon ciel intérieur, une amertume a empoisonné ma jouissance, une mélancolie a pris la place de la joie coupable à laquelle j'ai sacrifié le devoir. Mais, si j'ai vaincu le mal ; si,

aux instances pressantes de la tentation, j'ai répondu fièrement : *Non licet, il n'est pas permis ;* si, pour soutenir jusqu'au bout cette résistance, j'ai dû ensanglanter mes mains et mes pieds aux épines du devoir, ah ! je n'ai pas besoin d'attendre que le prix longtemps retardé de la vertu me soit payé avec usure ; non, dès maintenant, et parmi les âpretés du sacrifice, une félicité intérieure m'envahit, une paix délicieuse me pénètre et me console. Ne niez pas cela, vous vous feriez tort à vous-même, et quelque chose de meilleur en vous que vos paroles protesterait contre un démenti qui déshonore. Ne niez pas cela, car c'est le cri de nature et, par conséquent, l'écho de Dieu (1). »

5° Avant de passer aux preuves cosmologiques, signalons particulièrement celle qui est tirée de *la foi du genre humain.* Il s'agit d'abord de savoir si l'humanité, dans son ensemble et non dans chacun des individus qui la compose, considérée dans la suite des âges et à l'heure actuelle, a possédé et possède, non pas la notion vraie et pure de la nature divine, mais simplement si elle a eu, si elle a l'idée de Dieu, si elle a cru, si elle croit à l'existence d'un être supérieur et transcendant. Or, la réponse à cette question, ainsi délimitée et précisée, ne saurait être douteuse. Les sciences historiques et ethnographiques, notamment la science des religions, si en faveur depuis quelques années, les multiples voyages à travers notre planète, auprès de tous les peuples qui l'habitent, permettent de constater que, partout et toujours, dans toutes les races, chez les barbares et les sauvages comme chez les peuples policés, se rencontrent l'idée de Dieu et la foi en son existence. Sans doute, à parcourir les docu-

1. *Conférences de Notre-Dame,* 1892, 11[e] Conf.

ments, on ne peut qu'être affligé au spectacle de certaines altérations, de grossiers abaissements de la raison humaine en face du divin ; mais, sous les emblèmes superstitieux ou horribles des races les plus dégradées, dans les cultes les plus absurdes, les plus licencieux et les plus cruels, gît l'idée de Dieu ; idée de plus en plus déformée, de plus en plus corrompue, à mesure que baisse l'étiage moral de ces races, mais idée reconnaissable quand même qui permet de conclure qu'il n'y a pas de peuples athées.

Nous n'avons pas, pour le moment, à rechercher comment les peuples sont arrivés des religions primitives aux religions actuelles, ni comment ils avaient la religion qui se manifeste chez eux, dès que l'histoire les saisit ; nous n'avons pas davantage à résoudre la question de savoir si l'évolution religieuse dans l'humanité s'est faite dans le sens du monothéisme vers le polythéisme ou en sens contraire, ces questions viendront à leur heure et seront traitées à leur place, mais nous devons constater le fait qu'il n'y a pas, qu'il n'y a jamais eu de race ou de peuple sans religion. Si bien que l'on a pu dire que l'une des caractéristiques de l'espèce humaine, et la principale, c'est la religiosité. L'homme n'est pas seulement « l'animal politique » au sens d'Aristote, il est surtout l'être religieux. « Sa définition, sa caractéristique, dirait-on en zoologie, est donc celle-ci : l'homme est un corps, ou mieux un être organisé vivant, sentant, se mouvant spontanément, doué de moralité et de religiosité (1). » De sorte que, dans l'espèce humaine, au sens des naturalistes comme au sens des moralistes, l'athéisme constitue une anomalie, une monstruosité. Au terme de

1. De Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine,* p. 32.

l'enquête, assurée par les découvertes modernes de la géographie, de l'histoire, de la linguistique et des autres sciences relatives à l'espèce humaine, M. de Quatrefages a pu écrire ces lignes : « Obligé par mon enseignement de passer en revue toutes les races humaines, j'ai cherché l'athéisme chez les plus inférieures comme chez les plus élevées. Je ne l'ai rencontré nulle part, si ce n'est à l'état individuel ou à celui d'écoles plus ou moins restreintes... L'athéisme n'est nulle part qu'à l'état erratique. Partout et toujours la masse des populations lui a échappé ; nulle part, ni une des grandes races, ni même une division quelque peu importante de ces races n'est athée (1). »

Tel est le fait. Mais que prouve-t-il ? Pour le croyant qui adhère à l'enseignement de la Bible et de l'Eglise catholique, la réponse est facile ; mais pour celui qui ne croit ni à l'inspiration biblique, ni à la révélation, la solution est à chercher. On l'a cherchée, soit au moyen d'hypothèses, soit par l'induction tirée de faits déjà contrôlés, soit par l'étude psychologique du sentiment religieux. L'a-t-on trouvée ? C'est ce que nous n'avons pas à dire ici ; mais ce que nous devons dire c'est que l'homme n'a pas changé de nature, et par suite qu'il a toujours été à même, par sa raison, de s'élever à la connaissance de Dieu, comme nous l'avons prouvé dans la leçon précédente ; et ce que nous devons ajouter, c'est que cette connaissance ou cette foi au divin, étant si universelle, a une force qui mérite d'être prise en considération.

Ce fait démontre-t-il donc l'existence de Dieu, demande M. Vacant ? « Oui, car il confirme la valeur des preuves déjà rapportées. Comment expli-

1. De Quatrefages, *L'espèce humaine,* c.xxxv, n° 4.

quer, en effet, l'universalité de cette croyance, sinon par la force persuasive des arguments invoqués ? La foi de tous les peuples au divin peut venir de la révélation primitive, faite aux premiers ancêtres du genre humain ; alors elle confirme les enseignements de la Genèse à ce sujet. Mais cette foi se serait sans doute évanouie à la longue, si elle n'avait été constamment soutenue par ce magnifique témoignage que l'âme humaine et l'univers tout entier rendent à l'existence de la divinité. Certains auteurs ont prétendu que la foi au divin est l'effet d'une crainte déraisonnable, ou qu'elle a été inspirée aux peuples par des législateurs qui voulaient revêtir leurs lois d'une autorité sacrée. S'il en était ainsi, cette foi aurait disparu au milieu des hommes, avec les causes qui lui auraient donné naissance. Elle s'est, au contraire maintenue partout avec une ténacité que rien n'a pu vaincre (1). »

III. Les preuves de saint Thomas

On comprend combien l'âme, avec ses facultés et ses opérations, avec les phénomènes intimes de la pensée et de l'acte libre, peut servir de base solide à une démonstration de l'existence de Dieu. Car, du moment que l'intelligence et la volonté sont ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre naturel, elles sont par là même plus aptes à nous faire connaître l'existence et la nature de Dieu. Preuves psychologiques et preuves morales, elles intéressent et ont les préférences de certains esprits cultivés de nos jours ; c'est, en effet, à l'intelligence et à la volonté humaines qu'on demande la preuve irrécusable de

1. *La Constitution Dei Filius*, t. I, p. 323.

l'existence d'une intelligence et d'une volonté divines qui les explique et en donne la raison suffisante. « L'identité absolue du réel et de l'idéal, de la puissance et de la sagesse, de l'être et de la perfection, voilà ce qu'il est (Dieu) pour que je sois ce que je suis. Pensée et volonté, sans lesquelles il n'y aurait ni pensée ni volonté en moi, et qu'en même temps ni ma pensée ni ma volonté ne peuvent comprendre, tels sont les termes solidaires du mystère qui s'impose à ma conscience. Je n'ai de raison de l'affirmer que parce qu'il m'est à la fois nécessaire et inaccessible : il est ce qui ne peut être fait ou pensé par moi, quoique je ne puisse rien faire ou penser que par lui. Et s'il me demeure inaccessible, ce n'est pas faute d'être ou de clarté en lui, mais en moi. Il est donc ce que je ne puis être : toute pensée et toute action (1). »

Mais, à côté de ces preuves, il en est d'autres, dites *cosmologiques*, où l'expérience sert de point de départ à l'application rigoureuse du grand principe de causalité et de raison suffisante, et aboutit légitimement à la démonstration de l'existence de Dieu. De nos jours, il est vrai, on a essayé de dénier à l'expérience le droit d'aller par delà le phénomène jusqu'au noumène, jusqu'à la substance, jusqu'à la cause, jusqu'à Dieu. Dieu ne s'expérimentant pas, on a écarté son idée comme inutile et étrangère à la science, ou bien on l'a rangée dans la catégorie des vérités inconnaissables et qui n'importent pas à l'homme. De la théorie à la pratique, la distance a été vite franchie ; le malheur est qu'on a voulu en faire un système d'enseignement ; et, malheur plus grand encore, c'est qu'on y a procédé à coups de lois : c'est ce que la langue nouvelle appelle de ce

1. Blondel, *L'action*, Paris, 1893, p. 347.

mot barbare, la laïcisation. Il est donc plus que jamais urgent de proclamer les résultats assurés de la méthode expérimentale et de la raison ; et rien ne vaut, pour le plus grand nombre, dans la question de l'existence de Dieu, comme les preuves cosmologiques : ce sont celles que saint Thomas a insérées dans sa *Somme théologique.*

L'ange de l'école les a groupées intentionnellement au nombre de cinq. Partant toujours de données empiriques, puis, leur appliquant d'une manière uniforme le principe de causalité, il a conclu en toute rigueur de logique à l'existence de Dieu. Dans le monde phénoménal extérieur, en effet, il commence par relever certains faits. Il y a, dans le monde, des mouvements ou du mouvement : quel en est le principe ? Ce ne peut être qu'un premier moteur immobile. Il y a, dans le monde, des êtres qui apparaissent, se succèdent et disparaissent : quelle est leur origine ? Ce ne peut être qu'une cause sans cause, possédant en elle-même toute la raison suffisante de cause, et appelée pour cela la cause première. Il y a, dans le monde, des êtres qui existent mais pourraient tout aussi bien ne pas exister : qui explique leur contingence ? Ce ne peut être que l'existence d'un être absolument nécessaire. Il y a, dans le monde, gradation et progrès dans l'échelle des êtres : d'où viennent-ils ? Ce ne peut être que de l'existence d'un être souverainement parfait. Il y a, dans le monde, de l'ordre et de la finalité : qui donc a produit cet ordre et marqué cette finalité ? Ce ne peut être qu'un suprême ordonnateur.

Tel est, en raccourci, l'admirable question traitée par saint Thomas, au commencement de sa *Somme.* Cinq preuves, qui toutes ne sont que l'application d'une même méthode, et qui toutes, par leur choix,

vont non seulement à prouver que Dieu existe, mais encore à insinuer quelque chose de ce qu'il est. Cinq preuves, qui prêtent aux plus beaux et aux plus riches développements. Dieu seul, cause du mouvement ; Dieu seul, source et origine de l'être ; Dieu seul, cause de la subsistance des créatures ; Dieu seul, idéal d'où procède et où tend toute perfection créée ; Dieu seul, intelligence qui a fait un système d'harmonie et de beauté de ce qu'on appelle le Cosmos. Devant renoncer, faute de place, à donner à ces cinq preuves le développement qu'elles comportent, contentons-nous de les reproduire dans leur austère simplicité, sans trahir la pensée du grand Maître.

Première preuve. « Il est certain et nous constatons qu'il y a du *mouvement* dans le monde. Or, tout objet en mouvement est poussé par un autre. Une chose ne peut se mouvoir, si elle n'était en puissance par rapport au mouvement qui lui est imprimé ; une chose ne saurait mouvoir que si elle est en acte, car mouvoir, c'est pousser de la puissance à l'acte. Evidemment, une chose ne peut être portée de la puissance à l'acte que par ce qui est déjà en acte, comme le feu, actuellement brûlant, rend actuellement brûlant le bois, qui auparavant était brûlant en puissance, et ainsi le meut et le change. Or, il est impossible qu'une même chose soit en même temps et sous le même rapport en acte et en puissance ; ceci ne se produit que sous des rapports différents. Ce qui est maintenant chaud en acte n'est pas chaud en puissance sur le même point ; mais est sur ce point froid en puissance. Il est donc impossible qu'un même objet, sous le même rapport, soit à la fois mû et moteur, c'est-à dire qu'il se meuve lui-même. Donc tout ce qui est en mouvement est mû par autre chose. Donc

ce moteur, s'il est lui-même en mouvement, est à son tour mû par un autre. Mais il faut s'arrêter ; on ne saurait aller ainsi à l'infini, car alors il n'y aurait pas de premier moteur ; et s'il n'y avait pas de premier moteur, il n'y aurait aucun moteur, puisque les moteurs secondaires ne meuvent que par le premier, comme un bâton ne meut que par la main. Il faut donc de toute nécessité en arriver à un premier moteur que nul autre ne meut. Chacun comprend qu'un tel moteur c'est Dieu. »

Seconde preuve. La seconde preuve est celle de la *cause efficiente*. « Nous trouvons dans les choses sensibles une série de causes efficientes ; mais on ne trouve pas et il n'est pas possible qu'une chose soit sa propre cause efficiente, puisqu'une telle cause serait avant d'être, ce qui est impossible. Or il n'est pas possible dans les causes efficientes de remonter à l'infini ; car dans l'ensemble de la série des causes efficientes, le commencement est la cause du milieu, et le milieu est la cause du dernier, qu'il y ait plusieurs termes intermédiaires ou qu'il n'y en ait qu'un. Mais si on supprime la cause, on supprime l'effet. Donc s'il n'y avait pas une première cause efficiente, il n'y aurait ni milieu ni fin. Et si l'on procède à l'infini dans la série des causes efficientes, il n'y aurait pas une cause première efficiente, ni dernier effet, ni causes efficientes intermédiaires, ce qui est manifestement faux. Il faut donc de toute nécessité une cause première efficiente, que tout le monde nomme Dieu. »

Troisième preuve. La troisième preuve est tirée du *possible* et du *nécessaire*. La voici : « Nous voyons des êtres qui peuvent être ou ne pas être, puisqu'il y a des corruptions et des générations. Or, il ne se peut pas que ce qui est tel soit toujours, car ce qui peut ne pas être, parfois n'est pas. Si donc tout

pouvait ne pas être, il s'ensuivrait qu'il y a eu un temps où rien n'était. Mais, dans ce cas, il n'y aurait rien encore aujourd'hui, car ce qui n'existe pas ne commence pas à être sans l'intervention d'un être préexistant. Si rien n'était, il est impossible que quelque chose ait commencé à être ; donc il n'y aurait rien, ce qui est manifestement faux. Donc tous les êtres ne sont pas seulement possibles, il en faut un qui soit nécessaire. Or ce qui est nécessaire a la cause de sa nécessité en soi ou hors de soi. Mais il ne peut y avoir une série sans fin d'êtres nécessaires, nécessités par le dehors, pas plus qu'il n'y a une série sans fin de causes efficientes. Il faut donc poser qu'il y a quelque chose de nécessaire en soi, n'ayant pas d'autre cause de sa nécessité, mais étant cause de tout ce qui est nécessaire. Et cet être nécessaire par soi-même c'est Dieu. »

Quatrième preuve. La quatrième preuve se tire des *degrés de perfections* qui sont dans les êtres. « On trouve du plus et du moins, des degrés dans la bonté, la vérité, la noblesse et toutes les autres qualités des choses. Mais le plus et le moins ne s'appliquent qu'à des êtres divers qui se rapprochent diversement d'un type souverain, comme, par exemple, le chaud est ce qui participe plus ou moins de la chaleur absolue. Il y a donc aussi un être qui est souverainement bon, souverainement vrai, souverainement noble, et qui, dès lors, est souverainement l'être ; car, comme le dit Aristote, ce qui est souverainement vrai est ce qui est souverainement. Or, ce qui est souverainement doué de perfection, en quelque genre que ce soit, est cause de tous les degrés de perfection du même genre, comme le feu est cause de toute chaleur. Il y a donc un être, cause de l'être, de la bonté, de la perfection de tout être, et cet être nous l'appelons Dieu. »

Cinquième preuve. La cinquième preuve est tirée du *gouvernement du monde.* « Nous voyons certains êtres inintelligents, tels que les corps, tendre à une fin, puisqu'ils font ordinairement ou toujours, et de la même manière, ce qui les mène à un but très bon. Ce n'est donc pas par hasard, mais bien par suite d'une intention, qu'ils arrivent à cette fin. Mais, n'ayant pas de connaissance, ils n'ont pas eux-mêmes d'intention et ne vont à leur fin que dirigés par une intelligence qui possède l'intention, comme la flèche quand elle est dirigée par le chasseur. Il y a donc un être intelligent qui ordonne la nature et la pousse à sa fin. Nous l'appelons Dieu. »

Telles sont les preuves de saint Thomas (1). Il était difficile, on en conviendra, de condenser en moins de mots plus de force probante. Et n'était la rudesse de ce langage scolastique, auquel il faut être initié pour en saisir toute la portée, et qui déconcerte quelque peu un lecteur moderne, elles mériteraient d'être apprises par cœur. Elles renferment la substance de tout un traité.

1. L'argument des causes finales. — Voici comment en parle Kant et comment il l'expose. « Le monde, tel qu'il se révèle à nous, présente un théâtre si étendu de diversité, de finalité et de beauté, que tout est impuissant pour rendre de si nombreuses et si inépuisables merveilles et l'impression qu'elles produisent dans nos âmes. Partout nous voyons un enchaînement d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans la vie et dans la mort. Et comme rien n'est parvenu de soi-même à l'état où il se trouve, l'universalité des choses irait s'abîmer dans le néant, si on ne lui donnait pour principe et pour cause une réalité supérieure qui la soutient après l'avoir produite. Cet argument, le plus

1. *Sum. theol.*, I, Q. II, a. 3.

ancien et le plus clair de tous, mérite toujours d'être rappelé avec respect, et ce serait non seulement nous priver d'une consolation, mais encore vouloir l'impossible que de prétendre enlever quelque chose à son autorité. La raison, incessamment élevée par des arguments si forts. et qui vont toujours se multipliant sous sa main, n'offre plus de prise au doute d'une spéculation stérile et abstraite ; elle s'affranchit de toute irrésolution sophistique ; et en présence de la majesté qui éclate dans la structure du monde, de grandeur en grandeur elle s'élève jusqu'à la grandeur absolue. » Kant, *Dialectique transcendantale. Critique de la raison pure.*

« Dans mon système (l'hypothèse de la nébuleuse primitive), je trouve la matière soumise à des lois certaines et nécessaires. Je vois cette matière, décomposée en ses derniers éléments, se façonner successivement et sous l'empire de ces lois naturelles, en un tout admirablement ordonné. Ce n'est point là l'effet du hasard, c'est la conséquence nécessaire des propriétés naturelles de la matière. Et alors n'est-on pas forcé de se demander pourquoi la matière obéit précisément à des lois qui ont pour but une si merveilleuse ordonnance ? Serait-il possible que tant d'éléments, dont chacun a sa nature propre et indépendante, pussent d'eux-mêmes se prêter un concours tel qu'il en sortît un tout bien ordonné ; et s'ils agissent ainsi, n'y a-t-il pas là une preuve indéniable de la communauté de leur origine première, qui ne peut être qu'une Intelligence souveraine et toute-puissante, par laquelle les caractères divers des éléments ont été dessinés en vue de leurs combinaisons futures ? La matière, élément primitif de toutes choses, est donc astreinte à des lois déterminées, et, librement abandonnée à ces lois, elle engendre nécessairement d'admirables combinaisons. Elle n'est point libre de s'écarter du plan tracé par son Créateur. Puisqu'elle est ainsi soumise à des vues souverainement sages, il faut nécessairement qu'elle ait reçu des propriétés si bien concertées d'une Cause première supérieure. Il existe un Dieu, précisément parce que le chaos lui-même ne peut engendrer que l'ordre de la

régularité. » Kant, *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, préf., traduction de Wolf.

2. **Comme l'argument cosmologique, la preuve téléologique est renouvelée et confirmée par son union avec les autres...** « Il ne suffit pas d'établir, par un syllogisme, l'harmonie des moyens, la grandeur des fins, et la nécessité d'une cause sage et intelligente pour ordonner l'univers et la pensée. La vraie preuve téléologique va plus avant. Elle montre que la sagesse des choses n'est pas dans les choses ; que la sagesse de l'homme n'est pas dans l'homme... Elle ne mesure pas la Cause qu'elle affirme à la taille des effets ; mais en la reconnaissant en eux, elle la met hors d'eux et trouve dans la beauté relative des choses le principe même de toute beauté. Sous sa forme abstraite, voici donc comment cet argument, si riche en aspects variés, s'offre à la réflexion, Ni ma pensée ne peut égaler mon action, ni mon action ne peut égaler ma pensée. Il y a, en moi, des proportions entre la cause efficiente et la cause finale; et pourtant ni l'une ni l'autre ne peuvent être en moi ce qu'elles sont déjà, sans la médiation permanente d'une pensée et d'une action parfaites. Tout ce qu'il y a de beauté et de vie dans les choses, tout ce qu'il y a de lumière et de puissance en l'homme enveloppe, dans son imperfection et son infirmité même, une perfection souveraine : ainsi va se déterminer cette triple relation. — C'est en nous, c'est dans le réel que nous découvrons, comme en un miroir imparfait, cette inaccessible perfection. Et pourtant, — ni nous ne pouvons nous confondre avec elle, — ni nous ne pouvons la confondre avec nous. La force de cette preuve, c'est de prendre son point d'appui dans notre expérience la plus intime. » Blondel, *L'Action*, Paris, 1893, p. 345-346.

3. **Toute la nature montre l'art infini de son auteur.** — « Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise; c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause

aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit de causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens. Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poète, et que les caractères de l'alphabet, ayant été jetés en confusion, un coup du pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres, précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété, tant de grands événements pour les placer et les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant, enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée ? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hasard... Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème ? » Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, P. I, ch. I.

4. L'unique nécessaire. — « En se déployant dans l'univers, la volonté prend plus clairement conscience d'elle-même et de ses exigences : la nature, la science, la conscience, la vie sociale, le domaine métaphysique, le monde moral n'ont été, pour elle, qu'une série de moyens ; elle ne peut ni y renoncer ni s'en contenter ; elle s'en sert donc comme de tremplin pour prendre son élan. La preuve de « l'unique nécessaire » emprunte ainsi sa force et sa valeur à l'ordre entier des phénomènes. Sans lui, tout n'est rien, et rien ne peut pas être. Tout ce que nous voulons suppose qu'il est ; tout ce que nous sommes exige qu'il soit. C'est donc de mille façons qu'on peut formuler l'argument tiré de l'universelle contingence. Cet

unique nécessaire se tient à l'entrée ou au terme de toutes les avenues où l'homme peut entrer; au bout de la science et de la curiosité de l'esprit, au bout de la passion sincère et meurtrie, au bout de la souffrance et du dégoût, au bout de la joie et de la reconnaissance, partout, qu'on descende en soi ou qu'on monte aux limites de la spéculation métaphysique, le même besoin renaît. Rien de ce qui est connu, possédé, fait, ne se suffit ni ne s'annihile. Impossible de s'y tenir ; impossible d'y renoncer.

« Ainsi compris, l'argument *a contingentia* a un tout autre caractère, un ressort plus puissant qu'on ne l'a cru d'ordinaire. Au lieu de chercher le nécessaire hors du contingent, comme un terme ultérieur, il le montre dans le contingent même, comme une réalité déjà présente. Au lieu d'en faire un support transcendant mais extérieur, il découvre qu'il est immanent au centre même de ce qui est. Au lieu de prouver simplement l'impossibilité d'affirmer le contingent seul, il prouve l'impossibilité de nier le nécessaire qui le fonde. Au lieu de dire : « Qu'à un moment rien ne soit, éternellement rien ne sera, » il conclut : « Du moment où quelque chose a été, éternellement l'unique nécessaire est. » Au lieu de s'appuyer sur la fiction d'un idéal nécessaire, il s'appuie sur la nécessité même du réel... Ainsi donc l'ordre entier de la nature nous est forcément un garant de ce qui le dépasse. La nécessité relative du contingent nous révèle la nécessité absolue du nécessaire... Le contingent participe à la nécessité du réel, sans en partager le privilège. Ce qui est existe nécessairement pendant qu'il est, quoique, par nature, il n'ait rien de nécessaire.

« Voilà pourquoi les choses visibles, les sciences humaines, les phénomènes de la conscience, les arts et les œuvres, tout en nous et hors de nous exige « l'unique nécessaire. » Et si, pour le porter, ces ombres d'être sont un fondement solide, c'est qu'il en fait lui-même l'invisible appui. » Blondel, *L'Action*, Paris, 1893, p. 343-344.

5. L'argument tiré de l'existence de la loi morale et de la nécessité de sa sanction. — « Sans doute, faire le bien et fuir le mal exclusivement par

crainte du châtiment ou par espoir de la récompense, c'est un sentiment peu noble ; c'est le signe d'une moralité inférieure. Mais il est nécessaire qu'aux heures de crise où la bête humaine se réveille, quand ses rugissements étouffent le langage de la raison, la crainte de Dieu se dresse comme une barrière entre le mal et nous. Pour dompter un fauve, on oppose à sa fureur une barre de fer rougie au feu. Combien d'hommes portent en eux une bête féroce ou une bête obscène, quelquefois l'une et l'autre ! Alors, aux moments de troubles profonds, la pensée d'un suprême Justicier dompte les révoltes de la chair ou de l'esprit. Et d'ailleurs, si l'ordre moral a été violé, il faut une réparation ; la justice doit avoir son tour, puisque l'injustice a eu le sien. Si l'homme a fait effort pour garder toute la loi, une récompense proportionnée lui est due dans la vie future ; ici bas, trop souvent elle lui échappe, et du reste un bonheur purement terrestre ne peut balancer la valeur transcendante des actions vertueuses. Supposons un moment qu'un homme, victime volontaire de sa fidélité à la loi morale, n'ait rien à espérer d'un Dieu illusoire pour rétablir l'équilibre entre le bien et le bonheur ; il s'ensuit qu'ayant sacrifié la félicité terrestre, il se trouve le plus malheureux des êtres pour avoir écouté le dictamen de sa conscience et suivi librement l'impulsion de sa nature raisonnable. Il y aurait donc des cas où l'infidélité à la loi naturelle serait prudence et sagesse. Quelle conclusion ! et qui croira que ce soit là le dernier mot de la philosophie ? Son dernier mot, c'est qu'il faut à la morale une sanction rigoureusement exacte, et pour que cette sanction existe, il faut un législateur qui la détermine, un juge qui l'applique, c'est-à-dire il faut un Dieu pour graver la loi naturelle dans notre cœur, pour maintenir ou réparer l'ordre moral, comme il en faut un pour façonner et soutenir l'ordre physique. » Souben, *Nouvelle théologie*, Paris, 1902, t. I, p. 54,



Leçon XIIe

De Dieu

I. L'existence de Dieu est une vérité révélée. II. C'est un dogme de foi catholique. — *III. Y a-t-il des athées ?*

I. C'est une vérité révélée

Le *Catéchisme romain* rappelle le témoignage que Dieu a donné de lui-même dans l'Ecriture ; et cette connaissance ainsi obtenue, il la caractérise comme une vérité beaucoup plus explicitement formulée que par les philosophes, absolument certaine et à l'abri de toute erreur. Les Pères du concile du Vatican n'ont pas parlé d'une manière différente. Après avoir affirmé, comme nous venons de le voir, le pouvoir naturel qu'a la raison de connaître Dieu, ils ajoutent : « Il a plu néanmoins à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie, et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'Apôtre : « Après avoir parlé autrefois à nos pères, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, par les prophètes ; pour la dernière fois,

Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils (1). »

La révélation constitue donc un autre moyen d'arriver à la connaissance de Dieu. Et ce moyen offre des avantages et des garanties qu'on ne saurait attendre de la raison laissée à elle seule. Les Pères disent en effet : « C'est à cette divine révélation qu'il faut attribuer que les points qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi être connus de tous, sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur (2). » C'est, en d'autres termes, proclamer l'utilité de la révélation, d'une manière générale pour toutes les vérités de la religion naturelle, mais en particulier pour la première de toutes, pour la connaissance de l'existence de Dieu.

Ainsi donc, grâce à la révélation, tout homme, dans les conditions de la vie présente, peut *facilement* arriver à la connaissance de Dieu, *sans retard* et *sans labeur,* avec *une ferme certitude* et *sans mélange d'erreur*. C'est là, du reste, un fait d'expérience quotidienne. Pour le passé, l'histoire prouve avec surabondance de combien d'erreurs, non seulement dans le peuple mais encore chez les esprits les plus cultivés, s'enveloppait l'idée de Dieu. Livrée à ses seules forces, la raison se heurte à des difficultés avant d'arriver effectivement à la connaissance de Dieu. Saint Thomas signale trois inconvénients qui résulteraient pour l'homme de l'absence d'un enseignement révélé. C'est que d'abord le nombre serait fort restreint de ceux qui pourraient parvenir à cette connaissance, faute soit d'intelligence suffisante, soit de loisirs et de goûts, soit de courage ; c'est ensuite que ce petit nombre n'y parviendrait

1. Constitution *Dei Filius*, c. II, § 1. — 2. *Ibid.*, c. II, § 2.

qu'après un temps assez long, la jeunesse ne possédant pas le calme et la sagesse requis, la maturité se trouvant aux prises avec des questions d'ordre matériel; et c'est enfin que ceux qui y parviendraient ne sauraient être complètement à l'abri de toute erreur et de tout doute. Ainsi le meilleur moyen d'assurer à chacun une connaissance facile, prompte, certaine et indubitable de Dieu, est-ce la foi. Et cela est vrai non seulement pour ceux qui sont insensibles à une démonstration philosophique ou qui en sont incapables, mais encore pour les esprits plus élevés qui par là sont assurés contre toute erreur. « Il était nécessaire, dit saint Thomas, que l'homme apprît par l'enseignement de la foi, non seulement les choses inaccessibles à la raison naturelle, mais aussi celles qui peuvent êtres connues par elle ; et cela pour trois motifs. D'abord pour que l'homme arrive plus promptement à la connaissance de Dieu. En effet, ce n'est qu'en dernier lieu, et après avoir acquis préalablement des connaissances nombreuses, que les hommes peuvent se livrer à l'étude de l'Ecriture sainte, à laquelle il appartient de démontrer l'existence de Dieu et plusieurs autres de ses attributs qui se rattachent à cette première vérité. L'homme, en suivant cette marche, ne parviendrait donc à connaître Dieu qu'après avoir passé déjà une grande partie de sa vie. En second lieu, pour que la connaissance de Dieu fût plus générale. Combien n'y en a-t-il pas, en effet, qui ne peuvent faire de progrès dans la science, soit par défaut d'intelligence, soit à cause des préoccupations et des nécessités de la vie matérielle, soit parce qu'ils ont peu de désir d'apprendre. Or, tous ceux-là seraient privés de la connaissance de Dieu, s'ils ne la recevaient par l'enseignement divin. En troisième lieu, à cause de la certitude de cette connaissance

même : la raison humaine est si défectueuse quand il s'agit de choses divines ! la preuve en est dans les nombreuses erreurs où l'investigation rationnelle sur la nature a conduit les philosophes anciens, et dans les contradictions où ils sont tombés. Il a donc fallu, pour avoir de Dieu une connaissance certaine et indubitable, que les hommes la trouvassent dans l'enseignement de la foi, manifestée par la parole de Dieu lui-même, qui ne peut tromper (1). »

Ces paroles restent toujours vraies ; et nul doute que si le Docteur angélique vivait dans ce commencement du xx[e] siècle, il ne les eût appuyées sur le témoignage des erreurs et des contradictions de la plupart des philosophes contemporains. C'est grâce à la révélation, en effet, qu'on échappe au désordre, à l'anarchie, au chaos, aux aberrations de l'intelligence, pour entrer de plein pied et se reposer en pleine sécurité sur le terrain ferme et harmonieusement ordonné de la foi, terrain d'où la raison est loin d'être exclue, mais où au contraire elle est appelée à exercer ses droits dans toute leur plénitude.

L'existence de Dieu, en même temps qu'elle appartient au domaine de la raison, est donc une vérité révélée ; elle peut se lire à chacune des pages de la sainte Ecriture.

La Bible, en effet, est remplie des affirmations que Dieu lui-même donne de son existence, des paroles qu'il prononce, des actes qu'il accomplit, de ses interventions fréquentes dans l'histoire. Il s'y nomme et son nom propre est Iahveh ou Jehovah. *Celui qui est* ; c'est ainsi qu'il dit à Moïse : « Je suis Celui qui suis. Voici ce que tu diras au fils d'Israël:

1. *Sum. theol.*, II[a] II[æ], Q. II, a. 4. Cf. *Cont. Gent.*, I, IV ; *Quæst. de Verit.*, Q. XIV, a. 10.

Celui qui est m'a envoyé vers vous (1). » A la dernière page du saint Livre, il s'appelle « l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin, celui qui est, qui était et qui doit venir (2). » D'autres noms sont encore donnés à Dieu : Adonaï, « mon Seigneur » ; El-Shaddaï, « le Tout-puissant : » Elion, le Dieu très-haut. « Sa personnalité ressort de toutes les narrations de style populaire, où d'audacieux anthropomorphismes sont employés pour caractériser l'acte divin à l'égard des créatures ; un être abstrait ou impersonnel n'ordonne pas, ne défend pas, ne menace pas, n'est pas saisi de douleur, ni touché de repentir, ne veille pas sur les hommes, ne leur apparaît pas sous des formes visibles. Son caractère moral se manifeste par la sévérité dont il use à l'égard des pécheurs, par les récompenses qu'il promet à ceux qui observeront sa Loi ; et cette Loi, c'est sans doute le rituel mosaïque, mais c'est aussi et avant tout le Décalogue, c'est-à-dire l'énoncé ferme et précis de la loi naturelle. Ce caractère moral du Dieu de la révélation achève de se dessiner dans les Evangiles ; la notion de paternité divine à l'égard des hommes n'avait pas été inconnue aux Juifs ; mais l'histoire évangélique a dégagé cette notion dans toute son intégrité, l'a fait connaître aux Gentils (3). »

La sainte Ecriture, œuvre inspirée de Dieu, mais s'adressant aux hommes, est obligée de recourir à des expressions anthropomorphiques, à cause de l'imperfection de notre intelligence et de l'infirmité de notre langage ; et il a fallu la naïveté de quelques chrétiens (4) ou le manque de bonne foi de

1. *Exod.*, III, 14. — 2. *Apoc.*, I, 8. — 3. Souben, *Dieu dans l'histoire,* Paris, 1902, p. 55. — 4. Voir notre article *Anthropomorphites* dans le *Dict. de théol.*, t. I, col. 1370-1372.

certains esprits pour voir dans l'anthropomorphisme une doctrine littérale. Ce n'est pourtant pas le cas. Et s'il y est question si souvent des théophanies, la tradition n'a pas eu de peine à en dégager la haute portée religieuse. Car, comme le signale Thomassin (1), il découle de l'enseignement des Pères que Dieu n'a pu apparaître sous forme humaine que pour s'accoutumer lui-même en quelque sorte à l'humanité qu'il devait revêtir un jour : pour apaiser l'impatience de son amour et, tandis que, par un conseil de sa sagesse, il retardait l'heure de l'Incarnation, il prenait comme un avant-goût de ce grand mystère ; pour habituer peu à peu les hommes à l'éclat trop vif de sa divinité et, par la demi-lumière de ses apparitions, fortifier leur regard et le préparer au grand jour ; pour dissiper graduellement leur incrédulité (2).

Dieu s'est choisi un peuple pour lui communiquer ses enseignements progressifs et il n'a cessé de le mettre en contact avec les races diverses dans un dessein très arrêté de sa providence, comme l'a si admirablement montré Bossuet dans son *Histoire universelle ;* il lui a sans cesse envoyé des prophètes, toujours en vue du grand avènement du Messie. Bref, à chaque page, Dieu se montre, parle et agit.

Son existence se manifeste encore par tant d'œuvres surnaturelles, qui constituent de si puissants motifs de crédibilité et servent en même temps de preuve à la révélation. Ces œuvres, manifestement au-dessus des puissances de la nature, impliquent une cause transcendante, surnaturelle, Dieu. Mais certains groupes de ces œuvres merveil-

1. *De Incarn. Verbi.* I, VI, n. 10, Venise, 1730, p. 30. — 2. Cf. De Régnon, *Etudes de Théologie positive*, 3e série, Etude XIV, Paris 1898, t. I, p. 64.

leuses attestent encore mieux, si c'est possible, l'existence de Dieu.

Si l'on considère, en effet, l'histoire du peuple juif, dit Franzelin (1), on voit comment la vie religieuse et politique de toute cette nation reste pendant deux mille ans absolument différente de la religion, de la vie et des mœurs de tous les peuples. Or cette vie si singulière se relie à des faits surnaturels, à des prophéties faites et accomplies, à des théophanies continues qui, depuis la grande apparition du Sinaï, s'offrent sans cesse aux regards de toute la nation. Et ce n'est pas seulement par hasard que cette suite de faits surnaturels est liée à cette histoire religieuse et politique, mais au contraire elle en forme le fond et l'élément essentiel, de telle sorte que, sans ces faits surnaturels, la trame de l'histoire du peuple juif ne saurait ni se comprendre, ni s'expliquer.

Et n'est-ce pas une preuve évidente de l'existence de Dieu, que la vie, les œuvres, l'enseignement de Jésus-Christ? Vie, œuvres et enseignements, inexplicables par les seules ressources humaines, et qui proclament l'action surnaturelle de Dieu. Parmi ces œuvres, que dire de la fondation de l'Eglise, de son existence à travers les siècles, de sa force de résistance à tant d'assauts, de sa marche progressive à travers tant de peuples qui occupent tour à tour le premier plan de l'histoire? Si le divin est quelque part, il est là. Et ce n'est certes pas l'un des moindres motifs de crédibilité que ce phénomène vraiment déconcertant de la persistance de l'Eglise : à qui sait voir, ce n'est que Dieu qui soutient son Eglise.

Mais, pour le croyant, si le monde de la nature

1. *De Deo uno*, 3e édit., p. 117-118.

est un livre admirable où se lit, en caractères indélébiles, le nom du Créateur, le monde de la grâce avec son harmonie, son éclat, sa prodigieuse fécondité, avec les perspectives qu'il ouvre devant la foi étonnée et ravie, ne proclame-t-il pas l'existence de l'auteur de l'ordre surnaturel ? Il est donc superflu d'insister.

II. C'est un dogme de foi catholique

Rien d'étonnant, puisque l'existence de Dieu est une vérité révélée, que l'Eglise en ait pu faire un dogme de foi catholique ; et c'est, en effet, ce qu'a proclamé le concile du Vatican une fois de plus. Car tous les symboles, nous l'avons vu, débutent par un acte de foi à l'existence d'un seul Dieu. Mais c'est parce que, dans le dernier siècle, cette vérité capitale était méconnue ou défigurée par certains philosophes et certaines écoles de philosophie, que les Pères du Vatican ont tenu à en faire une profession solennelle de foi.

Nous lisons dans la Constitution *Dei Filius :* « La sainte Eglise catholique, apostolique, romaine, croit et professe qu'il y a un seul Dieu, vrai et vivant, créateur et seigneur du ciel et de la terre, tout-puissant (1). » Cette profession solennelle de foi en l'existence de Dieu fait de cette vérité révélée un dogme de foi catholique, puisqu'il y est dit que « l'Eglise la croit et la professe. »

Remarquons, toutefois, que les titres donnés à Dieu dans cette profession de foi ne sont pas de foi en vertu de cette profession même, car ils ont été

1. Const. *Dei Filius*, c. I, § I.

déjà définis en d'autres circonstances. Que Dieu soit *un* et *vivant*, *créateur et seigneur du ciel et de la terre*, *tout-puissant*, ces vérités sont déjà acquises par d'autres définitions ; elle servent ici à mieux distinguer le Dieu, dont l'existence est définie, et à préciser la profession de foi par quelques traits distinctifs, tels que ceux qu'on rencontre dans l'Ancien et le Nouveau Testament, où l'on oppose aux idoles la notion du Dieu véritable : ce Dieu n'est autre que le Dieu des patriarches, des juifs et des chrétiens, auteur tout à la fois de la nature et de la grâce. La croyance à l'existence de Dieu est nécessaire de nécessité de moyen pour être sauvé ; mais le concile n'a pas spécifié si l'acte de foi doit s'appliquer à Dieu considéré et comme auteur de l'ordre naturel et comme auteur de l'ordre surnaturel. Quelques thomistes, sous prétexte qu'on ne peut faire un véritable acte de foi à une vérité qu'on s'est démontrée par la raison, soutiennent que la foi en l'existence de Dieu, nécessaire de nécessité de moyen pour le salut, n'est autre que la foi en l'existence de Dieu, considéré comme l'auteur de l'ordre surnaturel (1). C'est peut-être beaucoup trop dire ; mais, quoi qu'il en soit de ce point particulier, à débattre entre théologiens de profession, il convient de retenir que l'acte de foi nécessaire de nécessité de moyen pour le salut est au moins l'acte de foi en l'existence de Dieu, considéré comme auteur de l'ordre naturel.

De cette définition du concile du Vatican découlent quelques conséquences, dont l'une est d'exclure du corps de l'Eglise quiconque se refuse à admettre l'existence de Dieu, sur l'autorité de la révélation, par suite les athées formels, les matérialistes qui

1. Cf. Vacant, *loc. cit.*, t. 1, p. 169.

n'admettent rien en dehors de la matière, les rationalistes qui, repoussant toute révélation, n'admettent l'existence de Dieu qu'à cause des preuves qu'en donne la raison, et certains protestants contemporains qui, par un tour de force comparable à une gageure, estiment pouvoir rester chrétiens sans croire à l'existence de Dieu, si hautement affirmée par Notre Seigneur.

Les matérialistes, cela va de soi, en vertu de leurs propres principes, ne peuvent reconnaître rien en dehors et au dessus de la matière : ils ne vont pas seulement contre la foi, ils sont en révolte contre la raison. Le concile du Vatican les frappe d'anathème : « Anathème à qui ne rougirait pas d'affirmer qu'il n'existe rien en dehors de la matière ! » Sans être des matérialistes déterminés, les positivistes offrent-ils prise à cette condamnation ? Car ils éliminent résolument de leurs recherches l'absolu, sous prétexte qu'il échappe aux prises de l'expérience, qu'il ne peut être connu ; ils renoncent par conséquent à la recherche des causes, surtout des causes premières et des causes finales, parce que c'est là, à leur sens, une enquête qui ne peut pas aboutir ; c'est dire qu'ils suppriment le problème de l'origine du monde et celui de sa destination, parce que « le travail de la science a eu pour résultat de démontrer que nulle part il n'y a place pour l'intervention des dieux d'aucune théologie. » Dieu a donc pu être une hypothèse, utile sinon nécessaire, pendant le premier stage de l'esprit humain, dans *l'état théologique*, et même pendant le second, dans *l'état métaphysique* ; mais, dans l'état actuel, dans *l'état positif*, c'est une hypothèse démodée, complètement inutile : l'homme n'a qu'à prendre congé de Dieu ; il s'en passe, il l'ignore, il explique sans lui tout ce qui est explicable. Une telle manière de voir

est fausse, philosophiquement parlant, et pour bien des raisons que nous n'avons pas à signaler ici ; mais il ne suffit pas qu'elle soit fausse pour que les positivistes soient englobés dans l'anathème que nous venons de rapporter et qui vise d'une façon nette et précise les purs matérialistes.

Des idéalistes exagérés sont tombés dans une autre erreur pareillement condamnable et pareillement condamnée. Il y a tant de manières de repousser l'idée de Dieu ! Les athées, nous verrons tout à l'heure ce qu'il convient d'en penser, la rejettent formellement, explicitement ; certains idéalistes, tout en se défendant de lui porter la moindre atteinte, l'écartent implicitement et en quelque sorte d'une manière subreptice. C'est ce que nous avons vu dans la seconde moitié du dernier siècle. Certains esprits raffinés affichaient pour Dieu un respect profond ; mais, outre le sens ordinaire attaché à ce nom, ils en avaient imaginé un autre tout différent.

Vacherot, par exemple, était très affirmatif en cosmologie et très négatif en théologie. En cosmologie, il admettait fort bien l'existence de Dieu ; mais ce Dieu vivant, concret, c'est « l'être universel, infini, sujet et cause de tous les phénomènes dont il paraît n'être que le théâtre, se suffisant à lui-même et n'ayant nul besoin d'un principe hypercosmique ; » il se confond avec le monde, ce qui, pour nous, revient à dire qu'il n'est vraiment pas Dieu. En théologie, au contraire, Vacherot admettait aussi l'idée d'un Dieu, immuable, immobile, parfait, de celui que la foi du genre humain et le cri de toute conscience religieuse saluent du nom de Dieu ; mais ce Dieu n'existe pas ; ce n'est qu'un être de raison dont la perfection est toute idéale ; ce n'est qu'une idée, qu'une abstraction, parce que

l'existence et la perfection ne marchent pas de pair. Et vouloir que le Dieu parfait de la théologie fût réel, ce serait le mutiler, le faire déchoir de sa perfection. D'où ce dilemme : ou Dieu est parfait, mais alors il n'existe pas, et c'est l'athéisme ; ou Dieu existe, mais alors il n'est pas parfait, il se confond avec le Cosmos, et c'est le panthéisme.

Renan, de son côté, a une théorie quelque peu semblable, sous des formules plus subtiles et plus nuancées. Il rejette l'idée d'un Dieu créateur, d'une Providence intervenant à un degré quelconque dans les affaires de ce monde, il regarde la *vraie théologie* comme « la science du monde et de l'humanité, aboutissant, comme culte, à la poésie et à l'art, et par dessus tout à la morale. » Quant à savoir si Dieu existe, il répond oui et non. Oui, il existe, si on le considère comme la collection des êtres, nature et humanité, qui sont l'objet de *la vraie théologie* ; non, si on le regarde comme l'absolu, l'éternel, l'immuable, sans progrès et sans devenir. Et ainsi le Dieu, dont il affirme la réelle existence, n'est autre chose que le monde, ce qui est du panthéisme ; et le Dieu dont il affirme la perfection, n'est autre que le résumé de nos besoins suprasensibles, un concept sans objet réel, la « catégorie de l'idéal, » et ceci est de l'athéisme. « Dieu, providence, immortalité, autant de bons vieux mots ; un peu lourds peut-être, que la philosophie interprètera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins suprasensibles, la *catégorie de l'idéal* (c'est-à-dire, la forme sous laquelle nous concevons l'idéal), comme l'espace et le temps sont les catégories des corps (c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps). »

Cet athéisme subtil et plus ou moins raffiné est condamné, croyons-nous, tout comme l'athéisme brutal et formel, par le concile du Vatican, qui dit « anathème à qui nierait le seul vrai Dieu, créateur et seigneur des choses visibles et invisibles (1). »

Mais, avons-nous dit, la définition du concile du Vatican exclut du corps de l'Eglise certains protestants qui en sont arrivés à ne plus croire en Dieu, tout en se disant chrétiens. C'est que, en effet, le protestantisme, suivant fatalement la voie de son évolution, qui est commandée par son principe de libre examen, est en train de toucher au terme dernier, la négation pure et simple de l'existence personnelle de Dieu. Qui voudrait en connaître, non pas la genèse primitive, mais les manifestations les plus récentes, en trouverait l'explication dans l'article *Dogmatique*, publié par M. le pasteur Bouvier, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtemberger (2) ; il y verrait que la dogmatique protestante a subi, au XIX[e] siècle, deux influences, celle de la philosophie de l'absolu et celle de la théologie du sentiment ; que peu à peu elle en est venue non pas seulement à rejeter, comme l'a dit la Constitution *Dei Filius*, toute foi surnaturelle en Jésus-Christ, mais encore à mettre en doute ce premier principe de la religion naturelle, l'existence d'un Dieu distinct du monde. Et dès lors on ne s'étonnerait plus de cet état d'individualisme et de subjectivisme, dont M. Sabatier, en France, dans son *Esquisse d'une philosophie de la religion*, et M. Harnack, en Allemagne, dans son *Histoire des dogmes* et surtout dans son *Essence du Christianisme*, sont une preuve toute récente. Dans leur pensée et

1. Const. *Dei Filius*, I can. *de Deo*, can. I et 2. — 2. T. IV, p. 14 sq.

sous leur plume, Dieu, chassé du domaine de la nature et de celui de l'histoire, n'a guère pour refuge que la conscience humaine. Dans quel état ? Dans un état fort précaire, assurément ; car il finira par ressembler, s'il ne lui ressemble pas déjà, à la catégorie de l'idéal, dont nous venons de parler, ou « à l'activité imparfaite aspirant au parfait, » autant dire à un fantôme de divinité, à un athéisme latent.

III. Y a-t-il des athées ?

Les preuves de l'existence de Dieu sont si nombreuses, toutes accessibles à la raison, quelques-unes si faciles et si obvies, que la question se pose s'il peut y avoir, s'il y a réellement des athées.

L'athéisme est la négation ou l'ignorance de Dieu. On peut distinguer deux sortes d'athéisme : *l'athéisme négatif,* simple ignorance de Dieu, chez ceux qui n'auraient jamais pensé à lui, ou qui ne se seraient jamais demandé s'il existe ; *l'athéisme positif,* négation de Dieu. Ce dernier, à son tour, peut se se subdiviser en deux : il est *spéculatif* ou théorique, chez ceux qui se croient persuadés de la non-existence de Dieu ; il est *pratique,* chez ceux qui agissent comme si Dieu n'existait pas.

1. Or, qu'il y ait des athées *pratiques*, c'est-à-dire des êtres humains pensant, parlant, vivant comme s'il n'y avait pas de Dieu, c'est un fait d'expérience : il y en a beaucoup trop et le nombre, avec les mœurs actuelles, ne peut aller, hélas ! qu'en augmentant. Combien d'hommes, en effet, qui laissent prédominer en eux les bas instincts, qui n'obéissent qu'au gré de leurs intérêts matériels et au caprice de leurs passions, avides de jouir avant tout, immédiatement, le plus possible, qui étouffent

la voix de leur conscience, témoin ou juge importun, qui écartent comme un joug intolérable toute loi morale, qui bannissent de leur vie pratique l'idée d'un Dieu rémunérateur et justicier, et qui nient l'existence future et les sanctions d'outre tombe ! Depuis l'époque où Lamennais écrivait son *Essai sur l'indifférence*, l'impiété n'a cessé de faire des progrès ; elle tend de plus en plus à ramener les âmes en plein paganisme. Et, d'autre part, le rationalisme contemporain a essayé d'ériger en système une règle de vie, d'où Dieu est délibérément exclu. Plus de dogmes ni de croyances religieuses ! Ce ne sont là que des hypothèses inadmissibles, dont la science fait bon marché, parce qu'elles échappent à tout contrôle scientifique. L'homme est autonome : il doit organiser sa vie scientifiquement, sans se préoccuper de Dieu, sans rattacher la morale à une théologie ou métaphysique quelconques. C'est la « laïcisation » de la morale, et cette « laïcisation » gagne de proche en proche. L'Etat, sous prétexte de « neutralité, » s'est soustrait à toute idée religieuse. Il efface Dieu de ses lois, de son code, de ses prétoires, de ses constitutions, de ses monuments, de ses fêtes, de ses discours, de son enseignement et de ses écoles.

Ajoutez à cela la vogue du matérialisme, tel que Moleschott, Buchner, Carl Vogt et Virchow l'ont formulé en Allemagne, et vous comprendrez comment Buchner a pu écrire dans *Science et Nature* : « En regard des courants spiritualistes de l'époque, on peut considérer la philosophie positive comme étant athée, matérialiste et sensualiste. Ce que l'on désigne, à l'époque actuelle, sous le nom de Dieu, de Créateur, de Providence, d'Eternel, etc., ne représente, suivant la philosophie positive, que des figures de théologie métaphysique, des artifices de

logique, des hypothèses qui, à l'origine, pouvaient bien être nécessaires. Ce qui doit remplacer le Dieu d'autrefois, c'est actuellement l'humanité ou, à un point de vue général, l'amour de l'humanité. *Diis exstinctis, Deoque successit humanitas* (1). » Tel est le dernier mot du dogmatisme scientifique, le *credo* de quelques savants contemporains. Et la doctrine, dans les masses, se traduit par le sensualisme le plus effréné. Que faut-il de plus pour expliquer l'existence des athées *pratiques* ?

2. Y a-t-il semblablement des athées *spéculatifs* ? Nous venons d'entendre Buchner, et le doute n'est pas possible en ce qui regarde les matérialistes, qui prétendent expliquer le monde en se passant de l'hypothèse-Dieu. On peut en dire autant pour les partisans du panthéisme qui, bien qu'ils s'en défendent, par leur système incohérent de l'unité absolue, aboutissent ou bien à réduire l'idée de Dieu à une pure abstraction, à une idéal métaphysique, à la catégorie de l'idéal, ou bien à sacrifier l'existence des choses visibles en faveur d'une divinité vaporeuse, indistincte, sans personnalité. Panthéisme naturaliste ou panthéisme mystique, peu importe, l'un comme l'autre, passant du domaine philosophique dans l'exploitation littéraire, finissent par vider l'esprit et le cœur de toute idée vraie de Dieu, et acheminent l'homme, sur le chemin du rêve et de la chimère, jusqu'à la négation de Dieu.

Les positivistes n'échappent pas davantage au même reproche. Sans doute, ils raillent l'athée et le déiste comme des esprits non émancipés, théologiens dogmatiques à leur manière. L'intelligence a évolué, disent-ils ; elle n'en est plus au stage théo-

1. *Wissen und Natur,* trad. franç., Paris, 1866, t. I. p. 24.

logique, ni même au stage métaphysique, où elle expliquait l'origine du monde par l'intervention d'agents surnaturels ou de forces abstraites ; elle est au stage scientifique ou positif, et elle doit renoncer de parti pris à chercher une cause introuvable, inaccessible, inconnaissable, du monde, pour se confiner exclusivement dans le domaine de l'expérience sensible. Cela n'a pas empêché, par une inconséquence assez piquante, Comte lui-même d'essayer à son tour d'établir dogmatiquement une religion, dans laquelle, il est vrai, ne paraissent ni Dieu, ni l'âme.

Mais, au fond, l'athée *spéculatif* est-il réellement, logiquement, scientifiquement convaincu de la non-existence de Dieu ? Il en est qui l'affirment, et plusieurs sur un ton blasphématoire tel qu'ils en deviennent suspects, et avouent ainsi implicitement leur croyance intime à l'existence d'un Dieu, qui les fait baver de colère. Il en est d'autres, moins exaltés, plus maîtres d'eux-mêmes, plus froids, qui l'affirment sur un ton de sincérité, qu'il serait impertinent de mettre en doute, bien qu'il paraisse impossible que l'homme raisonnable puisse arriver à se faire une telle conviction. On s'explique assez aisément qu'une intelligence, continuellement assaillie par des doutes, finisse par être victime de leur travail de destruction. Elle lutte parfois, et douloureusement, mais parfois aussi elle va à la dérive, se laisse complètement désemparer et glisse dans l'abîme de l'*athéisme spéculatif*. Mais, manifestement, ce ne peut être qu'une crise passagère, exceptionnelle, aiguë. Car, la raison reste la raison, et, à un moment donné, elle peut secouer ses chaînes, reprendre son élan, revenir à la lumière et se convaincre de son aberration pour adorer le Dieu inconnu. Car, selon l'Ecriture, « l'insensé dit dans son cœur : il

n'y a pas de Dieu (1). » C'est un langage intéressé ; il vient du cœur et non de l'intelligence.

3. Reste maintenant à savoir si un homme, qui jouit de l'usage de sa raison, qui distingue le bien du mal, qui sait qu'il fait mal quand il enfreint les prescriptions de sa conscience, peut passer sa vie dans l'ignorance totale de Dieu et être de bonne foi. En d'autres termes, y a-t-il des athées *négatifs* ? Il ne s'agit pas, cela va de soi, de l'enfant ou du dément, mais de l'homme sain d'esprit. Sur ce point, la réponse ne saurait être douteuse, si l'on tient compte, et il le faut bien, de l'enseignement de l'Ecriture et de la tradition. Car, d'après cet enseignement, l'ignorance invincible de l'existence de Dieu doit être rangée au rang des chimères.

Saint Paul ne nous apprend-il pas, en effet, que l'ignorance de Dieu, dans laquelle vivaient pratiquement les païens, était déraisonnable et coupable ? Et saint Paul ne répétait-il pas l'enseignement déjà consigné au livre de la *Sagesse* (2) ? La connaissance de Dieu était donc moralement possible aux païens ; elle l'est encore de nos jours à tout homme raisonnable et de bonne foi. Du reste, d'après saint Paul, la loi naturelle nous est connue par les lumières de la raison. Et Franzelin (3) fait observer que nul ne saurait se croire obligé par la loi naturelle sans avoir, par là même, au moins une idée vague de l'existence d'un législateur, qui a droit de commander, et auquel l'homme a le devoir d'obéir. Les Pères (4) sont unanimes à regarder comme coupable la méconnaissance de l'existence de Dieu. Leurs témoignages explicites sont trop nombreux pour

1. *Psal.*, LXXVI, I. — 2. *Sap.*, XIII. — 3. *De Deo,* thes. III. — 4. Voir dans Petau, *De Deo*, L. I, ch. I et 2, et dans Thomassin, *De Deo*, Lib. I, de nombreux textes patristiques.

être rappelés ici. Ajoutons encore que c'est l'opinion des théologiens en grande majorité.

Cela se comprend. Car l'homme raisonnable ne peut point passer toute sa vie sans se sentir poussé, un jour ou l'autre, à se poser la question de savoir ce qu'il est, d'où il vient, où il va, s'il y a par delà les phénomènes qui l'entourent autre chose que le néant, un être qui explique l'énigme du monde. La question posée appelle une solution. Et alors, avec son intelligence, il la résoudra, bien ou mal, mais il la résoudra. Ce qui revient à dire qu'un homme sensé et de bonne foi ne saurait vivre dans l'*athéisme négatif*. C'est un des motifs, dit Vacant, pour quoi il ne saurait y avoir de *faute purement philosophique*, c'est-à-dire de péché qui violerait gravement une loi morale bien connue, et qui ne serait pas en même temps une offense de Dieu. Certains théologiens avaient avancé que le péché philosophique peut exister chez ceux qui ignoreraient Dieu ou ne penseraient pas à lui. Mais, le 24 août 1690, Alexandre VIII condamna cette proposition comme scandaleuse et erronée (1). Cette condamnation implique que quiconque peut commettre une faute grave, est à même de connaître Dieu (2).

1. Causes de doute. — « De nos jours, la vérité de l'existence de Dieu a subi une éclipse qui a profondément troublé les consciences. Au premier rang des causes qui l'ont produite, il faut mettre cette *myopie intellectuelle* qui résulte d'une demi-science vaniteuse, fréquente aux époques d'instruction générale, et aussi cette *myopie morale* qui frappe les adorateurs de la chair et du veau d'or. Mais peut-être existe-t-il une cause plus profonde qu'il serait injuste d'oublier : *Le changement radical qui*

1. Denzinger, n. 1157. — 2. *La Constitution Dei Filius*, t. I, p. 329.

s'est opéré dans la conception de l'univers sous l'influence du progrès scientifique.

« La création s'est démesurément agrandie aux yeux de l'intelligence. Les contemporains de Galilée s'effrayèrent d'apprendre que le savant n'avait pu mesurer la distance de la terre aux étoiles, en prenant pour base du triangle le diamètre de l'ellipse de révolution de la terre autour du soleil ; cette base immense était donc insignifiante par rapport aux éloignements stellaires. Puis la voie lactée, qui leur avait semblé jusqu'alors un amas de poussière lumineuse, se révélait comme une prodigieuse agglomération d'étoiles. Plus tard, ces mondes, qui avaient reculé dans les lointains de l'espace, furent rejetés hors des étroites limites du temps où d'anciens calculs voulaient les enserrer. Tous les vieux cadres éclataient. Les forces physiques se manifestaient dans toute leur puissance aux savants étonnés : pesanteur, électricité, attraction, affinité chimique, mouvement et chaleur. A l'idée simple et populaire d'une création instantanée se substituait l'idée complexe d'une création lentement progressive. Jusque là effacées, les causes secondes vinrent occuper désormais le devant du tableau ; par la multiplicité et l'énergie de leurs effets sensibles, elles accaparaient l'attention, tandis que l'action de la Cause première, autrefois prédominante, se trouvait ainsi reportée à l'arrière-plan. Il était donc conforme à la logique de la faiblesse humaine que la Cause première subît une éclipse. » Souben, *Nouvelle Théologie*, Paris, 1902, t. 1, p. 44-45.

2. Myopie intellectuelle et morale. — « La myopie intellectuelle peut se guérir par des études plus approfondies, sincères et loyales. Le mot de Bacon reste toujours vrai : « Un peu de science éloigne de Dieu ; beaucoup de science ramène à Dieu. » Qu'on leur fasse comprendre qu'il ne sauraient se croire supérieurs à des savants tels que Leibnitz et Newton, Leverrier et Faye, Cuvier et Albert Gaudry, et qu'on peut reconnaître, sans s'abaisser, le Dieu devant qui de tels hommes se sont abaissés. Leur exemple est là pour prouver que la conception nouvelle de l'univers ne conduit pas le moins du

monde à l'athéisme, qu'elle ouvre au contraire des perspectives inattendues sur la grandeur, la toute-puissance et la bonté de l'Etre qui a tout créé.

« Si l'athée est atteint de myopie morale, il faut lui faire suivre un traitement différent. Chateaubriand avait vu juste, lorsqu'il écrivait : « Rien ne trouble le compas du géomètre, et tout trouble le cœur du philosophe. » L'existence de Dieu n'est pas une vérité stérile, c'est une vérité féconde dont les contrecoups se font sentir d'une manière parfois redoutable dans notre vie intérieure et morale. On est porté à la nier, non pour elle-même, non à cause des contradictions et des impossibilités internes qu'on y a reconnues, mais à cause des conséquences irrésistibles qui en découlent pour nous-mêmes. On voudrait bien se persuader que Dieu n'existe pas, parce qu'il est trop gênant pour nous qu'il existe, et comme on croit volontiers ce qu'on désire, on en vient à préférer le sophisme au raisonnement, l'erreur commode à la vérité désagréable. En un mot, la licence de la vie engendre la licence de la pensée, pour se créer une excuse à ses propres yeux, excuse misérable qui aggrave la faute et qui est impuissante à détruire l'immortel objet de sa négation. Ici, le vrai remède, c'est le retour à l'observation sérieuse et persévérante de la loi morale. » *Ibid.*, p. 57-58.

3. Perte de la foi pour raisons d'ordre intellectuel. — « Il faut tenir compte d'abord de l'atmosphère intellectuelle, des idées courantes et des préoccupations ordinaires, du milieu où l'on vit. Quoi d'étonnant qu'un enfant grandisse, vive et meure sans la foi, qui n'a jamais entendu parler de Dieu, de la religion, de l'Eglise, que pour blasphémer, pour en rire, pour en dire du mal ?

« D'autres ont eu la foi dans leur enfance. Mais le premier usage qu'ils font de leur raison et de leur liberté, c'est de tout rejeter avec une légèreté et une présomption inexcusables, sans étude sérieuse, pour des objections futiles, pour ne s'en rapporter qu'à soi, pour faire comme tel ou tel, pour secouer le joug. Ainsi fit Taine à 15 ans. « L'orgueil et l'amour de la liberté m'ont affranchi, » écrivait-il lui-même quelques années plus tard. Eman-

cipation folle et prématurée, dont beaucoup porteront la peine toute leur vie. Du plus au moins, il y a de cela chez la plupart des jeunes gens qui perdent la foi, depuis Taine jusqu'à Jouffroy ou à Renan.

« Cette présomption se complique, chez un grand nombre, d'études sérieuses et d'effort intellectuel puissant. On veut juger de tout, sans avoir acquis encore les matériaux suffisants ; on se met en face des objections les plus subtiles, sans avoir l'esprit assez préparé pour voir la valeur de la réponse ; on veut entrer en lutte, et tout seul, sans être encore armé ou exercé... Beaucoup d'hommes, grâce en partie aux défauts de la première formation, sont frappés de cette incurable faiblesse en face de l'objection. Ils devraient le savoir et ne pas s'exposer à une lutte inégale. Ils n'en tiennent pas compte : ils s'exposent et ils tombent. L'imprudence et la présomption ne sont pas moins funestes à la foi qu'aux mœurs.

« Il peut arriver que l'esprit même soit faussé, déformé, par une culture trop étroite, trop exclusive. Un tel en viendra à ne plus admettre que la démonstration mathématique, et il est clair qu'il ne l'aura pas en matière religieuse et morale.

« Un autre est d'un scepticisme incurable en fait de métaphysique : il ne pourra être *logiquement* que sceptique sur Dieu ou sur l'âme.

« Quelquefois on se fait une mauvaise méthode ou une fausse idée de la vraie méthode. Ne vouloir rien admettre dont on n'ait l'idée claire et distincte, c'est s'exposer à rejeter bien des idées précieuses ; car ni l'idée n'atteint tout le réel, ni l'idée claire n'est le seul mode de posséder la vérité. S'arrêter à ne regarder que les difficultés empêche de voir la réalité substantielle et solide. Une difficulté insoluble ne peut rien contre une vérité acquise ; mais en s'attardant autour de la difficulté, on peut perdre le sens de la vérité possédée et la sécurité de la possession. Ainsi *trop* de critique peut éloigner du vrai.

« Il en est qui veulent refaire à eux seuls tout le travail de l'humanité. Ils n'admettent rien sur la parole d'un autre ; ils veulent tout voir par eux-mêmes. C'est s'ex-

poser à rester pauvre : nous ne pouvons guère être riches que de l'acquis des autres. En voulant se suffire et ne rien devoir qu'à soi on mourra de faim.

« Il en est qui font de tout pure matière d'observation et de critique : dilettantisme intellectuel qui se complait à voir, à étudier, à comprendre ; qui ne cherche pas le vrai, mais le plaisir de la recherche et de l'étude. A ceux-là le vrai se dérobe, du moins le vrai qu'il importe d'avoir. La religion est affaire *sérieuse*.

« D'autres ont fait leur siège à l'avance. Il est entendu qu'il n'y a pas de miracles. Pourquoi se gêner a découvrir une imposture dont on est sûr avant examen ? Il est entendu que la foi ne saurait aller avec la critique et avec la science : à quoi bon examiner les raisons des croyants ?

« Il faut tenir compte surtout de notre faiblesse d'esprit, de notre multiple insuffisance, et de notre dépendance nécessaire ; tenir compte aussi du développement normal et progressif de notre vie intellectuelle ; en voulant aller seuls, en voulant aller trop vite, en voulant braver les obstacles, en voulant aller par nos voies à nous, nous risquons de nous perdre ou de ne pas arriver. » Bainvel, *Nature et Surnaturel,* Paris, 1903, p. 332-336.



Leçon XIIIe

De Dieu

De la nature de Dieu. — I. *Méthode à suivre.* — II. *Division des attributs.* — III. *De quelques attributs.* — IV. *Enseignement du concile du Vatican : Condamnation du Panthéisme.*

I. Méthode à suivre

Dieu est ; mais qu'est-il ? Après la question de son existence, celle de sa nature. Dieu est-il l'*inconnaissable*, comme le prétendait Spencer ? ou, comme le prétendait Littré, est-il « un océan qui vient battre notre rive, mais pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile ? » — Nullement, et nous allons indiquer brièvement la marche à suivre (1).

Notre raison démontre l'existence de Dieu ; nous savons donc que Dieu est et par là même un peu ce qu'il est. Mais cela ne suffit pas à notre légitime curiosité. Nous désirons connaître aussi bien que possible cette cause première, cet être nécessaire, parfait, infini. Malheureusement, d'une part, Dieu nous reste inaccessible en lui-même, nous ne

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, Q. III sq. Pour la bibliographie, voir les leçons précédentes.

pouvons arriver jusqu'à lui que par les créatures ; et, d'autre part, notre raison est bornée ; elle est donc incapable de comprendre Dieu tel qu'il est, d'en avoir une notion adéquate, le fini ne pouvant se flatter d'étreindre l'infini. Lui faut-il donc renoncer à pénétrer un peu le mystère de la nature divine, tout assurée qu'elle est d'avance de n'en pouvoir soulever tous les voiles ? Loin de là. Dans la mesure des moyens dont elle dispose et des forces qui lui sont propres, elle s'y essaie, et elle y réussit d'autant mieux que sa méthode est plus rigoureuse et plus sagement appliquée. Sa connaissance de Dieu grandit ainsi sans cesse, sans qu'elle puisse jamais épuiser son sujet et le comprendre totalement, car la distance qui sépare Dieu de nous est incommensurable. Elle atteint du moins quelques résultats positifs et certains, et voici comment.

A l'aide de l'*analogie*, grâce aux données de l'expérience sensible et de l'étude psychologique, elle se sert du principe de *causalité*, qui lui permet de conclure que Dieu est l'Etre nécessaire, l'Etre par soi, infini et unique ; elle procède par voie d'*élimination* ou de *négation*, ce qui lui permet de connaître la simplicité, l'immutabilité, l'éternité et l'immensité de Dieu ; et par voie d'*affirmation* et de *suréminence*, ce qui lui permet d'attribuer à Dieu, mais à un degré infini, les perfections des créatures. Par là, elle se forme un concept qui ne peut s'appliquer qu'à l'être infini. Elle *nie* d'abord de Dieu tout ce qui ressemble à une imperfection, à une limite, comme absolument incompatible avec la nature de l'être parfait ; elle *affirme* de Dieu toute perfection qu'elle constate dans la créature. Mais ces perfections des créatures sont toujours courtes par quelque endroit, comme les êtres qui les possèdent ; la raison les applique à Dieu d'une manière surémi-

nente, dans toute leur plénitude. Ainsi, par exemple, toute créature est limitée dans sa nature, bornée par le temps et l'espace : la raison nie de Dieu ces limites, ces bornes ; elle le met au-dessus du fini, du temps et de l'espace ; elle le proclame infini, éternel, immense. Il se rencontre dans les créatures certaines perfections ; il est des êtres qui sont bons, sages, justes : la raison proclame aussitôt Dieu bon, sage, juste, infiniment bon, infiniment sage, infiniment juste ; elle déclare même qu'il est la bonté, la sagesse, la justice, en gardant toujours devers elle la conviction assurée de ne pas égaler sa pensée et son expression à celui qui en est l'objet, parce que, comme le remarque saint Augustin, Dieu est plus grand que la grandeur, plus beau que la beauté, plus juste que la justice.

Or cette limite de notre connaissance de Dieu, cette impuissance où nous sommes de le comprendre et de l'exprimer, cette impossibilité d'épuiser la notion de l'infini, justement reconnues par la raison, sont un hommage à ce Dieu qui reste, en dépit de tout, absolument ineffable. « Tout peut être dit de Dieu, remarque l'évêque d'Hippone, mais rien n'est dit dignement de Dieu (1). » Et c'est pourquoi, d'après saint Grégoire le Grand, quand il veut parler de Dieu, l'homme, fut-il un génie transcendant, en est réduit à « balbutier (2). »

La raison humaine ne pouvant donc parler de Dieu d'une manière digne de Dieu, essaie du moins d'en parler de la manière la moins indigne de Dieu et la plus digne de l'homme. La marge est large avant que Dieu lui apparaisse, au bout de ses efforts, comme l'être par excellence, l'être dans

1. *In evang. Joan.*, tract., XIII, 5 ; *Patr. lat.*, t. XXXV, col. 1495. — 2. *Moral.*, V, 26.

la plénitude de la perfection, l'être au-dessus duquel, en dehors duquel et sans lequel rien n'existe ici-bas.

Est-elle assurée du moins de marcher sur un terrain ferme, de ne pas divaguer et d'atteindre des résultats vrais ? Oui, certes. Car elle procède ici comme pour arriver à la connaissance de l'existence de Dieu. Elle part des créatures et applique le principe de causalité. Elle constate des perfections et elle les attribue à Dieu, comme nous venons de le dire. Ces perfections sont diverses, multiples ; les idées que nous en acquérons sont dans notre esprit comme dans le sujet qui les reçoit, mais elles sont en Dieu comme dans la source qui les rend vraies. Ces idées, légitimes et objectives, ne supposent pas deux concepts différents, mais un seul et même concept qui, appliqué à Dieu, en reste l'expression imparfaite, tandis que, appliqué à la créature, il en est l'expression adéquate, Par suite les noms de ces concepts ne se disent pas de Dieu et de la créature au même titre ; ce qu'ils expriment est épuisé par rapport à la créature ; tandis qu'en Dieu, ce qu'ils expriment les déborde et les dépasse.

Dieu dépassant infiniment la portée de notre intelligence, il nous est impossible, par une seule idée et dans un seul concept, de saisir toute sa perfection. Nous ne pouvons procéder que successivement, fragmentairement, pour détailler cette plénitude de perfection qui est en Dieu ; cette plénitude même en est la cause, et aussi l'imperfection de notre raison. Force nous est donc de détailler les perfections que nous trouvons dans les créatures pour les appliquer à Dieu ; chacune l'exprime à sa manière, sous un aspect différent, tout en laissant indivise l'absolue perfection de Dieu ; chacune n'ajoute pas une réalité nouvelle en Dieu, mais seulement en nous. Notre raison raisonnante est

obligée, pour se rendre compte de la nature de Dieu, d'énumérer divers attributs, de les distinguer les uns des autres, de les étudier, de les approfondir les uns après les autres, mais toujours sans prétendre que ce qu'elle voit ainsi, d'une manière discursive et par voie d'analyse, soit réellement distinct en Dieu, qui est la simplicité même, et en prenant toujours les expressions anthropomorphiques de l'Ecriture, qui s'adresse à l'homme en parlant de Dieu, comme une nécessité de s'accommoder à la manière de comprendre et de parler de l'homme.

II. Principales divisions des attributs divins

Sous le bénéfice des observations précédentes, on s'explique comment la raison a étudié les attributs de Dieu et les a divisés.

D'après la manière de les connaître, les uns sont appelés *négatifs*, les autres *positifs*. Les attributs *négatifs* sont ceux dont le concept implique une négation ; les attributs *positifs*, ceux dont le concept implique une affirmation. Qui dit créature désigne un être créé, dépendant, contingent, composé, fini, changeant, mesuré par le temps et par l'espace, etc. La négation de ces imperfections constitue un attribut *négatif*. Et c'est ainsi que l'on dit de Dieu qu'il est incréé, indépendant, nécessaire, simple, infini, immuable, immense, éternel, etc. La forme étymologique de ces termes ne doit pas donner le change, c'est leur sens qui importe, et quelques-uns, en effet, ont une forme positive, mais ils sont la négation d'une imperfection. D'autre part, affirmant de Dieu les perfections que nous trouvons

dans les créatures, nous disons qu'il est être, substance, vie, vérité, intelligence, volonté, puissance : ce sont des attributs *positifs*.

D'après l'analogie, qui existe entre certaines perfections de Dieu et celles des créatures, on dit des attributs divins que les uns sont *communicables*, les autres *incommunicables*. Les premiers sont en Dieu à l'état absolu, et dans les créatures à l'état relatif, participé ; ce sont les attributs positifs déjà signalés. Les autres restent la propriété exclusive de Dieu ; ce sont les attributs négatifs.

Parmi les perfections divines, les unes ne supposent aucun rapport entre Dieu et d'autres êtres ; ce sont les attributs *absolus ;* les autres, au contraire, supposent un rapport entre Dieu et des êtres extérieurs à Dieu ; ce sont les attributs *relatifs*.

Il existe encore d'autres divisions : nous ne nous y arrêterons pas, nous contentant de signaler, à la suite de saint Thomas (1), les principaux attributs relatifs à la substance de Dieu ; ce sont : la simplicité, la perfection et la bonté, l'infinité et l'ubiquité, l'immutabilité, l'éternité, l'unité.

III. De quelques attributs de Dieu

1. La simplicité. — Dieu est simple, plus simple que la pensée, que l'âme, que l'ange. Il échappe à toute composition soit *physique*, soit *métaphysique*, soit *logique*. On entend par composition *physique* l'union de parties substantielles réellement distinctes ; par composition *métaphysique*, celle de la puissance et de l'acte, de l'essence et de l'existence, de l'essence et des attributs, du sujet et des accidents ; par composition *logique*, l'union dans un être d'élé-

1. *Sum. theol.*, I, Q. III-XI.

ments qui lui sont communs avec d'autres êtres du même genre et d'éléments qui lui sont propres ; c'est la composition du genre et de la différence spécifique.

En Dieu, pas de composition matérielle : il est un esprit ; pas de composition de matière et de forme : il est un pur esprit ; pas de composition de puissance et d'acte : il est tout en acte, un acte pur ; pas de composition logique : il n'entre dans aucun genre, dans aucune espèce ; pas de composition d'essence et d'existence : il est son essence, son existence, sa vie. En Dieu l'être, la substance, l'essence et l'existence ne sont qu'une seule et même chose. Dieu, c'est la simplicité souveraine, la simplicité absolue. Et de même qu'il est sans composition d'aucune sorte, il n'entre dans la composition d'aucune créature, bien que pourtant la créature ne puisse être que par lui. Il est l'être de l'être, l'être des êtres, non par son essence, qui est incommunicable, mais par la cause exemplaire qu'il en a et par la cause efficiente qui les produit.

2. **La perfection.** — Un être étant plus ou moins parfait selon qu'il est plus ou moins en acte, il s'ensuit que Dieu, qui est le premier principe actif, la première cause efficiente, toujours et totalement en acte, un acte pur, est absolument parfait : il possède la perfection absolue, toutes les perfections de tous les êtres, d'une manière suréminente, et toute la perfection de l'être. A ce titre, la bonté lui convient excellemment.

D'autre part, tandis que les créatures sont limitées par le nombre, par l'espace, par la durée, et sont sujettes au changement, Dieu ne saurait ni avoir ces limites ni subir ces changements : de là les attributs suivants. Point de limites en lui, quant

aux nombres : étant l'être subsistant en soi, il est l'*infini*. Point de limites dans l'espace : il domine l'espace, il est *immense*. Point de limites dans la durée : il domine le temps, il est *éternel*. Pas le moindre changement : il est *immuable*. Et ce Dieu d'une simplicité si absolue, d'une perfection si complète, à la fois infini, immense, éternel, immuable, est *unique*, est *un*, il est *l'unique*, *l'un par excellence*. Mais qu'est-ce à dire ? La raison est opprimée par tant de majesté ; elle ne peut que balbutier, et même, aidée par la foi, elle se heurte de tous côtés à d'insondables mystères.

3. L'immensité. — Par son immensité, Dieu domine l'espace. Il est partout, en tous lieux, non pas qu'il les occupe à la manière des corps qui excluent la présence des autres corps, puisqu'il est simple, non qu'il y remplisse le rôle de l'âme dans le corps, ceci serait du panthéisme ; mais parce qu'il fait que l'espace est ce qu'il est, parce qu'il lui donne la capacité de contenir des êtres et parce que tous les êtres qui l'occupent, c'est lui qui les a faits. Il est présent à toute créature et dans toute créature, non comme partie de son essence ou l'un de ses accidents, mais comme la cause est présente à son effet, comme l'agent est présent à son œuvre. En tout et partout par sa *puissance*, rien n'échappe à son pouvoir, depuis les infiniment petits qui s'abritent sous un brin d'herbe ou de mousse ou s'agitent dans une goutte de rosée jusqu'aux sphères géantes qui gravitent dans l'espace. En tout et partout par sa *présence*, rien n'est soustrait ou caché à ses yeux, le fond des cœurs, le secret des consciences, tout comme l'abîme insondable du firmament étoilé. En tout et partout par son *essence*, tout ce qui est, tout ce qui vit, tout ce qui pense a sa raison

d'être, de vivre et de penser dans cette cause efficiente souveraine.

Rappelons-nous le passage du psalmiste, déjà cité par le Catéchisme romain :

« *Où irai-je devant votre esprit?*
Où fuirai-je devant votre face?... »

Ajoutons-y celui de Job (1) :

« *Il est plus haut que le ciel. Que feras-tu?*
Plus profond que le scheol : d'où le connaîtras-tu?
Sa mesure est plus longue que la terre,
Elle est plus large que la mer. »

Et celui-ci de saint Paul : « *Le Seigneur est bien près de nous, puisque c'est en lui que nous trouvons l'être, le mouvement et la vie* (2). » L'homme, par la pensée, peut franchir les espaces en un clin d'œil, mais il reste localisé ; Dieu, au contraire, les remplit sans être localisé. Mystère? Oui, sans doute. Si l'explication nous échappe, nous en voyons du moins la nécessité.

4. **L'éternité.** — De même qu'il domine l'espace Dieu domine le temps. Il n'a ni commencement ni fin ; il n'est pas mesuré par la durée. Rien de successif en lui ; tout est actuel dans son essence ; tout ce qui s'y trouve s'y est toujours trouvé, s'y trouvera toujours. Point de passé ni d'avenir en Dieu, mais un présent toujours le même. Passé, futur, formules nécessaires pour notre usage, car nous sommes des êtres successifs et changeants, dont les sourires et les tristesses, les joies et les larmes s'écoulent sans cesse dans un passé qui n'est plus,

1. *Job*, XI, 8. — 2. *Act.* XX, 27-28.

dont les espérances et les craintes, chimériques ou fondées, se perdent dans un avenir qui n'est pas encore, mais formules absolument impropres et inapplicables, dès qu'il s'agit de Dieu, et dont pourtant il faut bien que nous usions, puisque nous parlons de Dieu en créatures, et dont la Bible elle-même est obligée de se servir pour se faire entendre en parlant de Dieu à des hommes. L'Ecriture du moins prend soin de nous avertir à maintes reprises que Dieu est éternel.

« *Avant la création des montagnes,*
La formation de la terre et de l'univers,
Vous êtes, Seigneur, et vous serez toujours...
Mille années sont devant vos yeux
Comme la journée d'hier déjà passée,
Comme la veille d'une nuit (1). »
« *Au commencement, vous avez fondé la terre,*
Et les cieux sont l'ouvrage de vos mains.
Ils passeront et vous durerez;
Ils s'useront tous comme un vêtement,
Et vous les changerez comme on change un habit,
Et ils passeront; mais vous restez le même
Et les années ne vous manqueront pas (2). »

On a dit du temps qu'il était « l'image mobile de l'immobile éternité. » Mais qu'est-ce que l'éternité ? Impossible de le comprendre et de l'expliquer. Dire que c'est un jour sans matin ni soir, un présent immuable sans succession ; la définir avec Boèce : « la possession entière, simultanée et parfaite d'une vie sans terme (3), » ce n'est pas en donner une idée adéquate ; et le mystère reste toujours de savoir comment Dieu la possède. Saint Augustin, saint

1. *Psal.*, LXXXIX, 2, 4. — 2. *Psal.*, CI, 26 sq. — 3. *Cons.*, III, 2.

Anselme, saint Thomas déclaraient le problème difficile à résoudre : on peut les en croire. L'homme, mesuré par le temps, tâche bien de rendre présent le passé, qui n'est plus, par le souvenir, et devance l'avenir, qui n'est pas encore, par la prévision, et c'est à peine s'il jouit d'un moment présent fort précaire en vérité, tant il est prompt à se transformer en passé, tant il est vite remplacé par le moment qui suit. En Dieu, rien de semblable : l'éternel est son nom.

5. **L'immutabilité.** — Dieu est enfin au dessus de tout changement. Parce qu'il est un acte pur, il ne peut point passer de la puissance à l'acte ; parce qu'il est absolument simple, il exclut toute espèce de composition, comme nous l'avons vu ; parce qu'il est infiniment parfait, il ne peut rien perdre, rien gagner. Donc, en lui, ni contingence, ni possibilité de changement, comme dans les êtres contingents et changeants. Il ne change ni dans sa nature, ni dans sa volonté. « *Dieu n'est pas comme l'homme qui ment, ou comme le fils de l'homme qui change* (1). » « *Je suis le Seigneur*, dit-il, *et je ne change pas* (2). » « *Vous restez toujours le même, Seigneur* (3). » « *Nombreuses sont les pensées de l'homme, mais la volonté de Dieu est permanente* (4). » « *En Dieu point de changement ni d'ombre de vicissitudes* (5). »

Que de fois pourtant la Bible nous montre Dieu pardonnant après avoir menacé ou puni, exauçant la prière après avoir refusé de l'entendre ! Mais ce changement n'est pas en Dieu, il est en nous. C'est nous qui sommes pardonnés, après avoir

1. *Num.*, XXIII, 19. — 2. *Malach.*, III, 6. — 3. *Psal.*, CI, 27. — 4. *Prov.*, XIX, 21. — 5. *Jac.*, I, 17.

mérité ou subi le châtiment ; c'est nous qui sommes exaucés, après avoir mal prié ; et l'Ecriture, ici comme toujours, ne fait que parler notre langage pour se mettre à notre portée, et montre le Dieu immuable s'accommodant à notre manière d'être.

Voilà donc quelques attributs de Dieu, et telle est, grâce à eux, la notion que nous pouvons nous faire de la nature divine. Mais cette notion est loin d'avoir épuisé le sujet ; et fût-elle encore plus complète, elle ne nous donnerait pas pour cela une idée adéquate de Dieu. Elle nous permet du moins de savoir quelque chose de vrai sur l'être infini, que notre intelligence est toujours incapable de comprendre dans toute sa réalité vivante ; du même coup elle permet de nommer Dieu d'une manière approximative, c'est-à-dire de lui donner des noms qui n'expriment pas, il est vrai, adéquatement son essence infiniment parfaite, mais qui répondent aussi bien que possible à notre manière limitée de la connaître.

6. **Les noms de Dieu.** — De tels noms, quand ils ont un *sens négatif*, comme infini, immense, éternel, immuable, ou quand ils impliquent une idée de relations des créatures avec Dieu, comme créateur, seigneur, n'expriment pas la substance divine ; mais quand ils ont un *sens affirmatif et absolu*, comme bon, sage, vivant, ils la désignent, ils en sont les vrais attributs, quoique toujours d'une manière imparfaite, puisque ils dépendent de la manière imparfaite dont nous connaissons Dieu. Or, parmi les noms que nous donnons à Dieu, tous ne sont pas de pures métaphores ; quelques-uns désignent à n'en pas douter les propriétés de l'essence divine, et bien qu'empruntés aux perfections des

créatures, ils s'appliquent beaucoup mieux à Dieu qu'aux êtres créés. Et ces noms propres de Dieu, quoique se rapportant à un seul et même être, qui est la simplicité absolue, n'offrent pas cependant une synonymie complète, rigoureuse. Ils renferment des significations multiples, différentes les unes des autres, parce que les perfections, d'où la raison les tire, sont diverses dans les créatures ; mais cette diversité de signification n'est que dans notre esprit, et nullement en Dieu (1).

Dans quel sens les mêmes noms peuvent-ils donc se dire de Dieu et des créatures ? Ne parle-t-on pas, en effet, de la sagesse de l'homme, de la sagesse de Dieu ? Quelques explications sont nécessaires. Les choses sont désignées d'une manière *univoque* quand, sous ces mêmes noms, elles ont la même essence. Ainsi le mot *homme* se dit *univoquement* de Pierre et de Paul, parce que Pierre et Paul possèdent la même nature humaine. Elles sont désignées d'une manière *équivoque* lorsque, sous un même nom, elles ont une nature différente. Ainsi le mot *lion* se dit d'une manière *équivoque* du roi des animaux et du signe du zodiaque. Elles sont, enfin désignées d'une manière *analogue* lorsque, sous le même nom, elles ont des ressemblances accidentelles, des analogies.

Cela dit, il est évident que les mêmes noms donnés à Dieu et aux créatures ne peuvent avoir un sens *univoque*, puisque la nature de Dieu diffère de celle des créatures. Ils ne peuvent pas davantage avoir un sens purement *équivoque*, parce que si la nature de l'être souverain et celle de l'être contingent diffèrent essentiellement, elles offrent du moins certains traits de ressemblance. Ces noms ne peu-

1. *Sum. theol.*, I, Q. XIII.

vent donc s'employer que dans un sens *analogue*, qu'il importe de préciser. Car il y a deux sortes d'analogie, l'une qui n'éveille qu'une simple idée de rapprochement, par exemple, entre la cause et son signe, l'autre qui indique au contraire un rapport déterminé de cause et d'effet, et c'est de cette dernière analogie qu'il est question ici. Les termes analogues n'expriment pas la même idée comme les univoques, ni une idée totalement différente comme les équivoques, mais sous des significations diverses un véritable rapport. Or, le rapport d'analogie qui existe entre Dieu et les créatures est précisément celui de la cause et de l'effet. Par suite, quand on emploie les mêmes noms pour parler de Dieu et des créatures, c'est par analogie : dans les créatures, ils servent à désigner l'effet ; en Dieu, ils indiquent la cause de cet effet.

Or, parmi les termes dont on se sert pour désigner la cause première, est le nom universellement connu de *Dieu*. Celui-ci, dans son sens propre, ne convient qu'à l'être absolu, il est donc incommunicable ; mais, dans un sens restreint, il peut être parfois appliqué aux créatures par analogie. Le nom propre par excellence de Dieu est le nom révéré entre tous, le tétragramme sacré de la Bible : *Iahveh*, ou *Jéhovah*, *celui qui est*. Ce nom-là exprime d'abord l'être même ; il a une signification plus générale que tout autre ; c'est « l'être tout entier, l'océan sans bornes et sans rivages de la substance, » comme dit saint Jean Damascène (1) ; et il signifie l'être toujours actuel, toujours présent, sens qui convient admirablement à Dieu, puisqu'en Dieu il n'y a ni passé ni futur.

1. *De fid. orth*, I, 12.

IV. Enseignement du concile du Vatican

Le concile du Vatican, placé en face des erreurs modernes, s'est appliqué à les combattre et à les condamner directement. Aussi, sur la question de savoir ce qu'est Dieu en lui-même, tout en restant l'écho fidèle du symbole de saint Athanase (1) et du IVe concile de Latran (1215) (2), a-t-il expressément voulu, par un choix déterminé, opposer l'enseignement catholique aux erreurs des derniers siècles. C'est pourquoi de tous les attributs de Dieu n'a-t-il retenu, ce qui n'est pas pour exclure les autres, que l'éternité, l'immensité, l'incompréhensibilité et l'infinité en intelligence, en volonté et en toute perfection. Voici comment il s'exprime : « La sainte Eglise catholique, apostolique, romaine, croit et professe qu'il y a un seul Dieu vrai et vivant, créateur et seigneur du ciel et de la terre, tout puissant, *éternel, immense, incompréhensible, infini en intelligence, en volonté et en toute perfection* (3). »

Ayant déjà parlé de l'éternité et de l'immensité, nous n'y reviendrons pas ; nous traiterons seulement des autres attributs.

1. Incompréhensibilité. — Dieu est incompréhensible, déclare le concile du Vatican dans cette profession de foi. Qu'entendre par là ? Car les mots latins et français, bien qu'identiques quant à la forme, ont un sens différent. En français, les mots *comprendre, incompréhensible*, n'ont pas un sens

1. Denzinger, n. 136. — 2. *Ibid.*, n. 355. — 3. *Const. Dei Filius*, c. I, § I.

correspondant aux mots latins *comprehendere, incomprehensibilis.* Comprendre signifie, pour nous, se rendre compte d'une chose, en avoir l'intelligence, et répond ainsi au sens du verbe latin *intelligere* ; incompréhensible signifie une chose dont on ne peut pas se rendre compte, dont on ne peut pas avoir l'intelligence. En latin, *comprehendere* exprime la prise de possession, la possession d'un objet ; c'est ainsi que la possession de la béatitude est une *comprehensio.* Mais appliqué à l'intelligence, ce terme signifie connaître parfaitement. Or connaître parfaitement une chose, c'est la connaître autant qu'elle est connaissable. Dieu seul peut se comprendre ainsi et avoir de lui-même une connaissance absolument adéquate. Mais vis-à-vis de la créature raisonnable, même surélevée par la grâce, même jouissant de la vision béatifique, Dieu reste *incomprehensibilis*, incompréhensible, au sens des conciles de Latran et du Vatican. La créature le connaît par la raison, par la foi ici-bas, par la vision au ciel, mais toujours d'une manière créée, jamais d'une manière *compréhensive.* Elle ne peut donc comprendre Dieu au sens théologique du mot comprendre ; c'est-à-dire elle ne peut pas connaître Dieu autant que Dieu est connaissable. La vision intuitive elle-même, qui est pour la créature le mode le plus parfait de connaissance de Dieu, donne bien une véritable connaissance de l'essence divine, mais pas la connaissance parfaite et compréhensive que Dieu a de lui-même ; car elle ne lui fait pas connaître tout ce que Dieu y voit (1).

1. Les théologiens discutent pour savoir quelle est la raison fondamentale des limites de la vision intuitive, vision qui n'a ni l'étendue ni l'intensité de la compréhension que Dieu a de lui-même. Cf. Franzelin, *De Deo*, th. XVIII ; Casajoana, *De Deo*, 77-85.

2. **Infini en intelligence, en volonté, en toute perfection.** — Trois déterminatifs du mot infini ; ils n'ont pas été choisis sans motif, et chacun d'eux porte contre les erreurs visées par le concile.

Dieu est dit infini *en intelligence et en volonté*. Pourquoi ? Pour condamner explicitement le panthéisme matérialiste, d'après lequel la divinité n'est qu'une nécessité aveugle, impersonnelle, une loi fatale, sans intelligence ni volonté.

Infini *en perfection*. Pourquoi ? Parce que, en Dieu, nous l'avons dit plus haut, la perfection ne peut être relative, elle est absolue. Mais le concile a mis : en *toute* perfection, au singulier. Serait-ce qu'en Dieu, l'être absolument simple, les perfections seraient réellement multiples, diverses, distinctes, chose que nous avons déjà déclarée impossible ? Nullement. Mais, définissant pour des hommes, le concile a dû s'accommoder à la manière humaine de concevoir, de comprendre et d'exprimer Dieu. De plus, en déclarant Dieu infini en intelligence, en volonté et en toute perfection, on écarte le sens ancien du mot infini, chose inachevée ou incomplètement déterminée, et le sens de Hegel qui n'y voyait qu'un être idéal, collection de toutes les perfections possibles, mais toujours en formation ou en train de se réaliser.

3. **Dieu distinct du monde.** — Pour ne donner lieu à aucune méprise, le concile poursuit ses précisions dogmatiques en ces termes : « Ce Dieu éternel, immense, incompréhensible et infini, *étant une substance spirituelle unique par nature, tout à fait simple et immuable, doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence* (1). » Encore un choix

1. *Const. Dei Filius*, c. 1, § 1.

d'expressions en vue du panthéisme qui confond Dieu avec le monde. Déjà réprouvé par le IVe concile de Latran, plutôt comme une folie que comme une hérésie, le panthéisme n'en avait pas moins reparu dans les siècles suivants. Sous ses métamorphoses incessantes, variant au gré des esprits audacieux qui ont cherché à le réduire en système, le panthéisme repose sur cette erreur capitale, que Dieu et le monde sont consubstantiels, soit qu'on absorbe Dieu dans le monde, soit qu'on fasse de Dieu le sujet unique de tous les phénomènes. De plus il aboutit fatalement à des conséquences désastreuses et immorales qui révoltent la conscience, le bon sens, et détruisent de fond en comble toute moralité.

Déjà, au XVIIe siècle, le juif Spinoza († 1677) avait fait reposer le panthéisme sur un axiome, d'apparence vraie, et sur une définition absolument fausse de la substance. L'axiome était ainsi formulé : « Tout ce qui est et tout ce qui peut être conçu comme existant, se ramène à l'une des trois catégories de substance, d'attribut ou de mode. » Cet axiome serait vrai si les termes qu'il emploie gardaient leur acception ordinaire. Mais il n'en est pas ainsi. Car, pour Spinoza, la substance est *ce qui est en soi et est conçu par soi*, c'est-à-dire, *ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose*. Au sens ordinaire du mot substance, Spinoza ajoute l'idée d'*être conçu par soi*, qui n'est applicable qu'à Dieu ; grâce à ce subterfuge, il est en droit de rayer de la catégorie des substances et de reléguer dans celle des attributs ou des modes tout ce qui n'est pas Dieu ; il proclame l'unité absolue de substance, ce qui ouvre la porte au panthéisme. Mais le subterfuge doit être signalé, et il faut refuser à Spinoza le droit de supprimer les substances, entendues au sens ordinaire. Ce point de départ étant faux,

tout son édifice croule en dépit de la rigueur géométrique dont il a su l'envelopper.

Au XVIIIe siècle, Kant, par la rigueur de sa *Critique de la raison pure*, avait créé le subjectivisme et interdit à l'esprit humain le droit de pénétrer dans l'absolu ; l'absolu, il est possible qu'on le conçoive, disait-il, mais il est impossible de savoir s'il existe.

Fichte († 1814), sans sortir du subjectif, résolut de créer l'absolu, de créer Dieu, rien qu'avec son *moi*. En disant je suis moi, on prend conscience de soi ; or, en disant je suis, le *moi* « se pose, » c'est-à-dire se crée, est cause de lui-même, c'est l'absolu, l'infini. Mais, en même temps qu'il se « pose, » il « s'oppose, » c'est-à-dire qu'en même temps qu'il se connaît comme actif, il se connaît comme passif, comme limité, comme déterminé par le *non-moi*, ou par les choses extérieures ; et par là le *moi* crée le monde tout comme il s'est créé lui-même. Donc, pas de Dieu, et c'est l'athéisme ; ou bien, au fond, c'est l'homme qui est Dieu, et c'est de l'anthropolâtrie ou du panthéisme subjectif.

Son disciple Schelling († 1854) allait servir d'intermédiaire entre lui et Hegel. Il part comme Fichte du *moi* absolu, mais il admet que la nature est quelque chose de plus qu'une simple création du *moi*, une réalité objective ; réalité qui s'ajoute à la réalité subjective comme une manière différente de considérer les objets, mais qui n'empêche pas la réalité d'être unique et de constituer l'absolu. Or cet absolu n'est pas le parfait ; ce n'est qu'un germe, indéterminé et inconscient, capable de se développer, de se réaliser ; et il se réalise, soit dans le monde d'une manière inconsciente, soit dans l'homme où il prend conscience de lui-même, par un progrès indéfini dans l'histoire de la civilisation. S'il est le principe, tel que nous venons de le dire, il est aussi

la fin, l'idéal toujours poursuivi, jamais atteint, toujours en train de se faire, à travers le temps et l'espace, dans le monde et l'humanité, par la nature et l'humanité. Cette théorie est du panthéisme, si l'on veut, mais c'est aussi de l'athéisme.

Hegel († 1831) a précisé la méthode du panthéisme idéaliste et il a formulé la théorie du processus ou progrès, dont Schelling n'avait qu'affirmé l'existence. La contradiction étant à la base et faisant le fond du système, Hegel, par un audacieux défi au bon sens et à la raison, a proclamé le principe de l'*identité des contradictoires,* dont voici la formule à couleur scientifique. Dans la nature, toute chose traverse trois phases successives : le moment d'enveloppement ou de la chose en soi, c'est la *thèse ;* le moment où la chose sort de soi, en se niant elle-même, c'est l'*antithèse ;* le moment où elle se replie sur elle-même et ramène à l'unité les deux premiers moments, c'est la *synthèse.* En partant donc de cette idée fondamentale que tout ce qui *est* est un développement de l'absolu, on a dans cette triple formule : *affirmation, négation*, *conciliation*, la loi même de la vie (1). L'absolu, c'est l'idée ; l'idée, en se développant, acquiert la conscience d'elle-même, c'est l'esprit ; et l'absolu, c'est Dieu. Mais Dieu est identique au néant, puisque, d'après le principe fondamental posé au début du système, les contradictoires sont identiques.

Telle est la systématisation du panthéisme au XVIIIe et au XIXe siècles. On ne saurait aller au delà. Malheureusement le panthéisme ne s'est pas contenté de faire des victimes en Allemagne ; il en a fait aussi en France ; et nous signalions plus haut, dans les doctrines de Vacherot et de Renan, des

1. De Margerie, *Théodicée*, t. II, p. 136 sq.

infiltrations caractéristiques des théories panthéistiques.

L'Eglise, gardienne de la vérité, n'a pas pu laisser, sans protester, de telles doctrines ravager les âmes. Pie IX, dans son allocution *Maxima quidem* du 9 juin 1862 (1), avait condamné le panthéisme. A son tour, le concile du Vatican a repris la question pour formuler, sur ce point, aussi nettement que possible, la foi catholique. De là le choix si judicieux des termes pour couper court à toute échappatoire.

Qu'enseigne, en effet, le concile?

Le panthéisme regarde Dieu comme une *substance immanente au monde,* et la seule, puisque toute chose finie et contingente n'est qu'un accident de cette substance ; ou bien encore il regarde Dieu comme *l'âme du monde.* Et le concile dit : pas de substance unique. Dieu et le monde ne forment pas un composé substantiel, où Dieu jouerait le rôle de forme ou de principe vital. Quelle que soit la substance du monde, et il y en a une très certainement, elle ne saurait être ni la substance de Dieu, ni un mode accidentel de cette substance divine. C'est pourquoi le concile caractérise la substance de Dieu, en l'appelant *spirituelle* par opposition avec la substance du monde et les substances des êtres composés. Mais cela ne suffit pas ; car, en dehors de Dieu, il existe d'autres substances spirituelles comme celle des anges ; le concile précise donc en disant que la substance divine spirituelle est *unique par nature, tout à fait simple et immuable.* Or, nous avons vu ce qu'il faut entendre par ces attributs d'unité, de simplicité et d'immutabilité ; appartenant en propre à Dieu, selon la déclaration du concile, il faut que

1. Cette condamnation devint la première proposition du *Syllabus ;* Denzinger, n. 1548.

Dieu se distingue de toute substance spirituelle autre que lui. Et pour couper court à toute équivoque, le concile a soin d'ajouter que cette substance spirituelle de Dieu, unique par nature, tout à fait simple et immuable, n'est pas immanente, mais transcendante, car Dieu *doit être déclaré distinct du monde en réalité et par son essence.* Enfin, pour compléter son enseignement dogmatique sur la nature de Dieu, il termine par un dernier trait : Dieu, dit-il, est « *bienheureux en lui-même et par lui-même,* et élevé indiciblement au-dessus de tout ce qui est et peut se concevoir en dehors de lui (1). »

A cette exposition doctrinale s'ajoute, sous forme d'anathèmes, la condamnation des systèmes panthéistiques, dont nous venons de parler. Qu'on en remarque la propriété et la précision des termes. Sont condamnés et le *panthéisme substantiel,* celui qui conçoit Dieu et le monde comme consubstantiels ; et le *panthéisme essentiel* de Schelling, celui qui fait du moi et du non-moi, de l'esprit et de la matière, du fini et de l'infini, du réel et de l'idéal, la réalisation progressive d'une seule et même essence ; et le *panthéisme de l'être universel* de Hegel.

Canon 3 : « Anathème à qui dirait que la substance ou l'essence de Dieu et de toutes choses est une et la même. »

Canon 4 : « Anathème à qui dirait que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou que du moins les spirituelles sont émanées de la substance divine ;

« Ou que l'essence divine, par la manifestation ou l'évolution d'elle-même, devient toutes choses ;

« Ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant, constitue l'ensemble des

1. *Const. Dei Filius,* c. 1, § 1.

choses et leur distinction en genres, en espèces et en individus (1). »

1. Le Positivisme et l'idée de Dieu. — L'idée, la notion de Dieu, sa nature ont été singulièrement défigurées en France pendant le XIXe siècle, soit par l'école positiviste, soit par la critique idéaliste : elles aboutissent au panthéisme ou à l'athéisme. Sans vouloir en raconter toutes les phases, il semble utile d'en dire quelque chose, ne serait-ce que pour montrer jusqu'où peut aller, chez les intelligences les plus hautes et les plus cultivées, la décroissance de la foi philosophique et religieuse.

Le positivisme, emprisonné par sa méthode, renonce non seulement à définir Dieu mais encore à se poser la moindre question sur son existence ou sa nature. La méthode positive, en effet, condamne absolument toute recherche concernant les principes, parce qu'elle ne peut aboutir ; elle bannit de ses études, comme inaccessibles à l'expérience, aussi bien les causes finales que les causes premières ; elle supprime le problème de l'origine et de la distinction du monde ; elle se passe de l'hypothèse Dieu. Réduite aux phénomènes sensibles, elle s'y applique exclusivement et se contente d'expliquer ce qui est par un mécanisme aveugle et inconscient, ou par un processus immanent à la matière, nécessaire et fatal, mais d'une prodigieuse habileté pour profiter des moindres circonstances, pour s'adapter aux divers milieux, pour choisir les meilleurs moyens dans le but d'atteindre une fin déterminée. Et ainsi positivistes, évolutionistes, se passent de Dieu comme d'une hypothèse inutile, ou l'éconduisent, « en le remerciant de ses services provisoires, » comme disait Auguste Comte. Finalement, c'est *l'agnosticisme* érigé en système. Herbert Spencer proclama l'existence de l'*Inconnaissable*, mais le déclara inaccessible à notre raison. C'est donc comme si Dieu n'existait pas, c'est-à-dire de l'athéisme pratique.

Mais, comme malgré tout, l'esprit humain tient essen-

1. *Const. Dei Filus,* c. I, can. 3 et 4.

tiellement à se rendre compte des choses, l'obligation s'est imposée d'expliquer le monde sans l'intervention extérieure d'un Dieu créateur, organisateur et providence. Et l'on s'y est essayé, non sans efforts ni sans peines, mais à coup d'hypothèses plus déconcertantes les unes que les autres. La genèse du monde à dû s'expliquer par le monde lui-même, par une action incessante, qui, peu à peu et avec le temps, ne cesse d'évoluer, de se déterminer, de progresser. L'être s'élève ainsi, par une métamorphose lente et inconsciente, du pur *mécanisme des origines* jusqu'à la région sereine de l'idéal. De forme en forme, de règne en règne, de la matière primitive, en passant par l'état de minéral, puis de végétal, puis d'animal, il arrive à prendre conscience de lui-même dans l'être intelligent qu'est l'homme. Parti depuis longtemps, et toujours en marche, il est loin encore d'être arrivé à son dernier terme. Et comme il n'y a que cet être qui existe, toujours en train de se faire, de prendre conscience de lui-même, c'est en somme du pur panthéisme. D'un côté comme de l'autre, le positivisme est condamné.

2. Le Dieu de l'Idéalisme. — Vacherot, au siècle dernier, imagina la théorie du Dieu réel, mais imparfait, et du Dieu idéal, mais non existant. Il aboutissait à ce résultat par trois propositions qu'il liait étroitement l'une à l'autre. Dieu, disait-il, est l'être pur ; et en cela il avait raison, car les théologiens proclament son absolue simplicité et le définissent un acte pur. Or, ajoutait-il, l'être pur c'est l'être indéterminé ; et il appliquait ici le faux principe de Spinoza, que toute détermination est une négation et une limitation. Donc, concluait-il, l'être indéterminé c'est l'être non réel, Dieu ; conclusion fausse.

« La première conception théologique, dit Caro en résumant la théorie de Vacherot (1), est celle de l'être, de l'Etre en soi, un, parce qu'il est tout ; infini, parce qu'il est sans borne dans le temps et l'espace ; absolu, parce qu'il n'a besoin d'aucune condition, soit pour exister, soit

1. Caro, *L'idée de Dieu*, 5e édit., Paris, 1873, p. 225-226.

pour agir ; nécessaire, parce qu'il est tel que son essence implique son existence ; universel, parce qu'il comprend la totalité des phénomènes. Cette conception, nous la tirons, par une opposition forcée des notions empiriques de phénomène, de multiplicité, de relation, de contingence, d'individualité. Dieu, à ce premier degré, ou ce premier Dieu de la métaphysique, est la synthèse, l'unité rationnelle de ces conceptions de l'Etre en soi, de l'Infini, de l'Universel. Toute détermination empirique répugne à son essence. Ame ou corps, esprit ou nature, personne ou chose, nul être individuel, si grand, si pur, si parfait qu'il soit, ne peut contenir sa réalité infinie. Il n'est aucune des réalités finies, mais il les contient toutes, non pas en puissance seulement, mais en acte. En ce sens il est Esprit, mais comme il est Nature. Il est intelligence et volonté, mais comme il est instinct et nécessité. La loi de sa relation au monde n'est pas celle de cause à effet. Il n'y a pas de relation de ce genre-là où il y a identité substantielle des deux termes. Son vrai nom est la Vie universelle. C'est en lui et par lui que tout se meut, existe et vit, non dans le sens plus ou moins figuré où saint Paul le dit, mais dans un sens exact et littéral. L'Etre infini n'est pas seulement réel, il est tout le réel ; il est le *Dieu vivant* (1).

Or, cet Etre universel, envisagé dans sa *réalité*, c'est le monde ou le cosmos ; envisagé dans son *idée,* c'est Dieu. Sous le premier aspect, c'est-à-dire dans son existence à travers le temps et l'espace, Dieu vit réellement, mais il est imparfait. Pour être parfait, il doit nécessairement passer à l'état idéal, mais alors sa divinité parfaite lui coûte la réalité : il n'existe pas.

La *réalité,* en effet, et la *vérité* ou *perfection* s'opposent : ce sont des termes contradictoires. La *réalité* est vivante, concrète, déterminée ; la *vérité*, c'est l'idée pure, la perfection absolue. La *réalité* peut aspirer à la *vérité,* mais ne l'atteindra pas ; la *vérité*, en tout cas, ne peut tomber dans la *réalité*. L'essence s'oppose à l'existence ; celle-ci

1. Vacherot, *La métaphysique et la science*, 1re édit., Paris, t. II, p. 500, 537.

se développe dans la réalité des phénomènes, des formes, à travers le temps et l'espace, dans la nature et l'histoire, tandis que l'essence n'a son siège que dans la pensée pure. Essence, type, vérité, idée pure, idéal suprême, perfection, ce sont les vrais noms de Dieu. Mais si Dieu est conçu comme réel, il ne les mérite plus. Il faut donc choisir entre l'Infini réel et vivant, qui n'est pas parfait, ou l'Etre parfait qui n'est pas vivant.

C'est l'être parfait que choisit Vacherot. « C'est le Dieu abstrait de la pensée pure, en dehors du temps, de l'espace, du mouvement, de la vie, de toutes les conditions de la réalité. C'est le Dieu que, dans leur élan de spéculation, Platon, Plotin, Malebranche, Fénelon poursuivent en vain comme un être réel ; le Dieu dont l'activité est sans mouvement, la pensée sans développement, la volonté sans choix, l'éternité sans durée, l'immensité sans étendue. Ce Dieu-là qu'une philosophie contemporaine nous représente relégué sur le trône désert de son éternité silencieuse et vide, n'a pas d'autre trône que l'esprit, ni d'autre réalité que l'idée (1) ».

Ainsi, dans le système de Vacherot, deux sciences, la théologie et la cosmologie, ont le même objet, mais elles l'envisagent à deux points de vue différents ; la théologie étudie le Dieu idéal, mais non existant ; la cosmologie étudie le Dieu réel, mais non parfait ; la théologie est une cosmologie idéale ; la cosmologie, une théologie positive. Leur objet, c'est Dieu, vu par l'une dans son état de perfection, vu par l'autre dans son existence réelle. Dieu est l'idée du monde ; le monde est la réalité de Dieu (2). Point d'autre démonstration que cette incessante opposition entre sa forme concrète et le type, l'existence et l'essence, la réalité et la vérité, et toujours même conclusion : Dieu parfait n'est pas un être vivant ; autrement dit, il n'existe pas, ce qui est de l'athéisme.

Mais Vacherot tenait à ne point passer pour athée. Aux accusations d'athéisme, il répondait par des professions de foi, dont quelques-unes sont fort éloquentes, mais qui

1. Vacherot, *loc. cit.*, t. II, p. 500, 539. — 2. *Ibid.*, p. 501, 598.

s'adressaient au Dieu abstrait. Quant à son Dieu réel, il devenait l'occasion d'une accusation de panthéisme, à laquelle il lui était impossible d'échapper. Nous ne pouvons que la signaler. M. Caro écrivait (1) : « Je suis obligé de convenir que je vois le panthéisme sortir de chaque point de cette doctrine. Que la conscience de M. Vacherot ne soit pas panthéiste, je l'accorde de grand cœur ; mais que son système ne le soit pas, c'est ce que toute la subtilité du monde ne pourrait obtenir. Ce caractère du système de M. Vacherot est si évident pour ceux qui ont ouvert son livre, que toute démonstration leur semblera inutile. »

Déjà, en 1851, à la fin de la publication de son *Histoire de l'école d'Alexandrie,* Vacherot, alors directeur de l'Ecole normale supérieure, s'était attiré de la part de Gratry, aumônier de l'Ecole, l'accusation formelle d'athéisme : « Vous n'avez pas l'athéisme dans le cœur, lui disait l'aumônier ; mais votre philosophie, c'est l'athéisme, inévitable résultat de votre méthode, la sophistique. Votre doctrine, c'est l'athéisme. Qu'on me comprenne. Je ne dis pas le panthéisme, mais je dis l'athéisme (2). »

3. L'idée de Dieu dans Renan. — Renan a eu deux conceptions de Dieu dans sa vie, l'une au début, comme cela ressort de ses *Etudes d'histoire religieuse*, l'autre à la fin. Pour la première, c'est un symbole, le symbole des nobles instincts de l'âme ; pour la seconde, c'est l'Infini vague, l'Absolu de Hegel, en train de se réaliser dans la nature et dans l'humanité, servant à la fois de substance et de trame aux choses. Examinons-les l'une après l'autre, d'un trait rapide.

Le Dieu subjectif. Renan partage l'humanité en deux portions : les *parties simples* et les *parties cultivées.* Aux simples, qui ne sont pas arrivés à la vie réfléchie et qui sont frappés d'une sorte d'incapacité scientifique, convient et appartient la religion ; aux cultivés, qui sont gens de réflexion et de savoir, revient la culture propre

1. *L'idée de Dieu,* p. 261. — 2. Gratry, *Etude sar la sophistique contemporaine,* Paris, 1851, p. 52-53, 130-131, 224.

de la science et de l'art. Or, la religion est d'origine humaine, mais dans sa partie simple. Voici comment. Renan nie que le miracle ou le surnaturel pénètre dans la trame de l'histoire ou de la vie humaine, et par suite donne à entendre que tout, dans le monde moral comme dans le monde physique, s'explique naturellement. Car toute religion est l'œuvre spontanée de la conscience ; et *spontanéité*, sous la plume de Renan, est synonyme d'ignorance. Or, la spontanéité se manifeste soit par la *crédulité timide*, qui crée la légende, c'est-à-dire un mélange de réel et d'idéal. soit par l'*hallucination*, qui crée le *mythe*, c'est-à-dire une pure fiction. Par le mythe, la spontanéité a créé les religions de l'antiquité ; par la légende, elle a créé le christianisme. Vient la réflexion, la culture, le savoir, et les fantômes du mythe ou de la légende disparaissent et la religion disparaît avec eux pour laisser place à l'art. C'est la conclusion dernière et suprême des *Etudes d'histoire religieuse*.

L'influence de Kant se fait sentir ici. Renan conçoit Dieu comme l'auteur de la *Critique de la raison pure* : c'est quelque chose de subjectif, sans réalité objective. Ainsi que le résume Caro, l'homme fait Dieu. L'homme crée Dieu en pensant. Il appelle de ce nom sublime le mobile secret et intérieur de toutes ses grandes aspirations. Dieu, c'est pour lui le type le plus élevé de la science, de l'art. C'est le vrai qu'il conçoit, c'est le beau qu'il imagine. C'est tout cela, mais ce n'est pas un être. C'est tout cela, mais ce n'est pas une réalité distincte de ce que nous pensons ; c'est l'esprit de l'homme réfléchi dans ce qu'il y a de plus grand ; c'est le cœur de l'homme réfléchi dans ce qu'il y a de plus pur. C'est toujours l'esprit et le cœur de l'homme. C'est toujours l'homme (1). Renan a dit, en effet, que l'humanité « ne se trompe pas sur l'objet même de son culte : ce qu'elle adore est réellement adorable ; car ce qu'elle adore dans les caractères qu'elle a idéalisés, c'est la bonté et la beauté qu'elle y a unies. » « Les symboles ne signifient que ce qu'on leur

1. Caro, *L'idée de Dieu*, p. 63.

ordonne de signifier ; l'homme fait la sainteté de ce qu'il croit comme la beauté de ce qu'il aime (1). » Pour l'homme réfléchi, *Dieu c'est la catégorie de l'idéal.* « Le mot Dieu étant en possession des respects de l'humanité, ce mot ayant pour lui-même une longue prescription, et ayant été employé dans les belles poésies, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que de l'abandonner. Dites *aux simples* de vivre d'aspiration à la vérité, à la beauté, à la bonté morale, ces mots n'auraient pour eux aucun sens. Dites-leur d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, il vous comprendront à merveille. Dieu, Providence, immortalité, autant de bons vieux mots, un peu lourds peut-être, que la philosophie interprètera dans des sens de plus en plus raffinés, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles, la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories des corps, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps (2). »

Tel est le Dieu subjectif de Renan, la catégorie de l'idéal, une pure forme de la raison. Et par suite le sentiment religieux se confond ici avec l'émotion esthétique. C'est un Dieu qui n'habite plus le ciel, mais seulement les hautes régions de l'esprit, objet intime et immanent du culte que lui offre le cœur ; c'est un Dieu, dont le nom et dont le culte ne parviennent pas à masquer l'athéisme subtil.

Le Dieu devenir. Renan, à ses débuts, a écarté le produit de la *spontanéité*, dû aux *parties simples* de l'humanité, en faveur de la réflexion, du savoir et de l'art, et a abouti à un Dieu abstrait tel qu'on peut dire qu'il n'existe pas réellement. Plus tard, écartant de même les résultats de la théodicée expérimentale, parce que ni la nature ni l'histoire ne prouvent Dieu, ainsi que les affirmations de la théodicée spéculative, parce que l'abstraction est aussi

1. Renan, *Etudes d'histoire religieuse*, préf., p. 334. — 2. *Ibid.*, p. 419.

inefficace à prouver Dieu que l'expérience, Renan s'est jeté dans le mysticisme. « Dieu, disait-il, est le produit de la conscience, non de la science et de la métaphysique. Ce n'est pas la raison, c'est le sentiment qui détermine Dieu. » Voilà un Dieu à la taille de l'homme et au niveau de son esprit, un Dieu que chacun se fait à sa guise.

Quel sera ce Dieu ? et est-il autre chose qu'un nom ? Renan répudie toutes les formules des systèmes métaphysiques ; comme Vacherot, il reprend à son compte, à la suite d'Hamilton, l'axiome de Spinoza que toute détermination est une négation, pour rejeter toute idée de Dieu religieuse ou philosophique, par le seul fait qu'elle fausse l'idée de Dieu, en le déterminant. Il se gardera donc, par respect, de limiter Dieu par une formule quelconque, il préfèrera garder le silence ou il se contentera de dire simplement que *Dieu est*, sans rien impliquer de positif dans cette affirmation vague.

Mais Renan sait se contredire. Et voilà pourquoi on retrouve sous sa plume des formules hégéliennes. « La vraie théologie, dit-il, est la science du monde et de l'humanité, science de l'universel *devenir*, aboutissant comme culte à la poésie et à l'art, et par-dessus tout à la morale. » « Dans la nature et dans l'histoire, je vois bien mieux le divin que dans les formules abstraites d'une théodicée artificielle et d'une ontologie sans rapport avec les faits. L'absolu de la justice et de la raison ne se manifeste que dans l'humanité : envisagé hors de l'humanité, cet absolu n'est qu'une abstraction ; envisagé dans l'humanité, il est une réalité. Et ne dites pas que la forme qu'il revêt entre les mains de l'homme le souille et l'abaisse. Non, non ; l'infini n'existe que quand il revêt une forme finie. » Voilà bien des contradictions, et des contradictions formelles avec ce que Renan prétendait ; il subit maintenant, malgré ses protestations, l'influence de Hegel.

Tout à l'heure, sous l'influence de Kant, il disait que Dieu est la catégorie de l'idéal, par horreur pour la métaphysique. Spinoza et Hamilton lui inspirent l'horreur des formules qui chercheraient à déterminer Dieu. Hegel enfin

l'introduit dans la théorie du *devenir*. Et Renan écrit, dans l'*Avenir des sciences naturelles*, cette phrase suggestive, à propos du développement du monde depuis l'atome jusqu'à l'homme : « Dieu alors sera complet, si l'on fait du mot Dieu le synonyme de la totale expérience ; en ce sens, Dieu sera plutôt qu'il n'est : il est *in fieri*, il est en voie de se faire. » Mais Dieu est plus que le total de l'expérience, il est encore l'absolu. Et voilà deux Dieu, l'un éternel et immobile, l'autre en voie de se faire ; mais le premier ressemble à celui de Vacherot et il n'existe pas ; quant au second, c'est celui de Hegel, et il implique le panthéisme.

« Sur les traces de Hegel, dit Caro, comme sur les traces de Kant, c'est toujours le *divin*, sa foi au *divin*, que nous rencontrons à la place de Dieu et de la foi en Dieu. Le *divin* n'est probablement pas un Etre, mais c'est assurément ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans tous les êtres. Le rechercher, le contempler partout où il a laissé sa trace et son reflet, dans les formes et les couleurs de la beauté physique, dans la pensée et dans l'action, dans le génie et l'héroïsme, dans les inspirations de la science et de l'art, dans la grandeur morale surtout, la plus divine de toutes les grandeurs, voilà ce qui donne du prix à la vie et ce qui doit consoler l'humanité de perdre son Dieu (1). » « Que la poésie, que l'art, que la morale nous désintéressent de nous-mêmes et nous arrachent aux pensées vulgaires ; qu'il y ait une affinité naturelle entre tous les grands instincts de la nature humaine, et que toute émotion noble, portée à son plus haut degré, s'achève et s'absorbe dans le sentiment de l'infini, qui songerait à le nier ? Mais tout cela n'est pas la religion. L'objet de l'art, c'est le beau, l'objet de la morale, c'est le bien ; l'art et la morale aboutissent au culte de l'idéal qui ne se confond pas avec la religion. Ou la religion n'est rien par soi et fait double emploi avec la morale et l'art, ou il faut bien reconnaître qu'elle a son objet propre, par lequel elle se définit, en vue duquel elle existe, et qui n'est, ne peut être que Dieu, non pas ce Dieu vague et

1. Caro, *L'idée de Dieu*, p. 83.

abstrait, résumé des idées de la raison, ni même cet infini des hégéliens qui s'engendre et se révèle dans le monde, mais un Dieu qui soit la plus haute et la plus sainte des réalités au lieu d'être la négation ironique ou sentimentale de Dieu (1). »

1. *L'idée de Dieu*, p. 85-86. Cf. de Margerie, *Théodicée*, 3e édit., Paris, 1874, t. I, p. 393-401 ; t. II, p. 159-223 ; Farges, *L'idée de Dieu*, Paris, 1894, p. 409-442.



Leçon XIV[e]

De Dieu

I. *Science de Dieu.* — II. *Volonté de Dieu.* — III. *Difficultés.*

Après avoir étudié l'être divin dans sa nature, nous devons l'étudier dans ses *opérations* : les unes sont immanentes, comme *l'intelligence* et la *volonté* ; les autres se manifestent au dehors et sont le principe de ses actes extérieurs, comme la *toute-puissance* (1).

Pour arriver à la connaissance de ces nouveaux attributs, le procédé rationnel ne varie pas. Par voie d'analogie, la raison attribue à Dieu ce qu'elle trouve de meilleur dans la meilleure des créatures, l'intelligence, la volonté, le pouvoir. Par voie de négation, elle écarte de cette intelligence, de cette volonté, de ce pouvoir, tout ce qui implique une imperfection, un défaut, une limite, dans la créature. Et enfin, par application de principe de suréminence, elle leur attribue tout ce qu'elle peut concevoir de plus parfait.

1. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, Q. xiv-xix ; de Margerie, *Théodicée*, 3[e] édit., Paris, 1876, t. 1, 283-335 ; Farges, *L'idée de Dieu*, Paris, 1894, p. 346-399.

I. Science de Dieu

1. Ses caractères. — La raison humaine connaît, comprend, sait bien des choses, mais son objet est limité. La science qu'elle possède, elle ne parvient à l'acquérir qu'en passant successivement d'un objet à un autre, ou d'une manière discursive en tirant des conclusions des principes qu'elle connaît. En tout état de cause, elle reste fort imparfaite.

En Dieu, il n'en saurait aller de même. Dieu est intelligent : il connaît, il comprend, il sait. Mais étant le premier en tout ordre, il est l'intelligence suprême, il possède la connaissance parfaite, il a une science infinie, l'omniscience ; il connaît tout, il comprend tout, il sait tout. « O profondeur, disait saint Paul, des trésors de la sagesse et de la science de Dieu ! »

On comprend qu'en Dieu, la science soit à son plus haut degré de perfection ; car la connaissance est en raison directe de l'immatérialité. Les plantes ne connaissent pas, parce qu'elles sont matière ; les sens connaissent, parce qu'ils reçoivent des objets les espèces sensibles, sans la matière ; l'intelligence connaît, parce qu'elle reçoit les espèces intelligibles et qu'elle se distingue de la matière, tout en y étant impliquée. Mais Dieu, étant souverainement simple, a par là même une connaissance et une science aussi parfaites que possible.

La science, dans l'homme, constitue une habitude, une qualité ; en Dieu, elle s'identifie avec son essence, elle est un acte pur. Dans l'homme, elle est multiple, divisée ; en Dieu, une et simple. Dans l'homme, elle est successive ou discursive ; en Dieu, pas de succession ni de raisonnement : il

voit tout, d'un seul regard, dans son essence. L'homme a besoin des sens et des facultés ; Dieu, n'étant pas en puissance mais en acte, n'a besoin d'aucun intermédiaire : l'intelligence, l'intelligible, les idées ne font en lui qu'une seule et même chose.

A ces différences dans le mode de connaissance s'ajoutent d'autres différences dans l'objet de la science.

2. **Son Objet.** — 1°. Le premier objet de la connaissance de Dieu c'est *Dieu lui-même* ; il se connaît. La science, en effet, est la connaissance des êtres dans leur cause ; or le premier principe, la cause première, c'est Dieu. Dieu est donc souverainement intelligible. Et étant souverainement intelligent, il se connaît lui-même, directement, immédiatement, par un acte de simple vision : il se voit tel qu'il est, il voit tout ce qu'il fait. De plus il se connaît autant qu'il est connaissable, infiniment, c'est-à-dire qu'il se comprend ou que la connaissance qu'il a de lui-même va jusqu'à la compréhension totale et adéquate de lui-même, sans qu'il puisse y avoir rien de lui-même qu'il ne connaisse. En lui, à raison de sa merveilleuse simplicité, intelligible et intelligence, vérité connue et savoir ne sont qu'une seule et même chose, qui est sa propre essence.

2°. Dieu connaît *toutes choses*. Dieu, se connaissant et se comprenant adéquatement, connaît sa propre vertu et tout ce à quoi elle s'étend. Or sa vertu s'étend à tout ce qui est, et puisqu'il en est la cause efficiente, il connaît tout ce qui est. Mais les choses qui sont, c'est en lui-même qu'il les connaît, parce que son essence contient leur image. Il les connaît non seulement d'une manière générale, mais encore séparément d'une manière distincte, et

dans ce qu'elles ont de commun par l'être, et dans ce qui les distingue les unes des autres, dans leurs essences et dans l'actualisation de leurs essences. Il les voit toutes en même temps, d'un seul regard, sans succession, sans raisonnement. Il les connaît toutes dans leur individualité propre ; car sa science égale sa causalité, et sa causalité s'étend à chaque être en particulier. « *Il atteint jusqu'à la division de l'âme et de l'esprit ; il discerne les pensées et les mouvements des cœurs, et aucune créature n'est invisible à ses yeux* (1). » « *Il est grand, le Seigneur, et il regarde les choses les plus humbles* (2) ».

3°. Dieu connaît les *choses possibles*. Dieu, en effet, ne connaît pas seulement ce qui est en acte, mais encore tout ce qui est en puissance par lui ou par ses créatures ; car, outre les choses qui sont, son essence infinie représente celles qui peuvent être, et dans leurs principes généraux, et dans leurs principes particuliers. Il connaît donc tous les possibles, quel qu'en soit le nombre, par un seul acte égal à cette possibilité infinie d'imiter son essence divine.

4°. Dieu connaît les *futurs contingents*. Il ne les connaît pas seulement dans leurs causes, mais encore dans leur réalisation, dans leur existence contingente et future. Ils ont beau se succéder dans le temps, Dieu est au-dessus de la durée, il les connaît simultanément. Car tout ce qui s'agite dans le temps est éternellement présent à Dieu, non seulement parce que Dieu a présentes en lui-même les raisons des choses, mais encore parce que son regard embrasse dans les siècles tous les êtres futurs, comme existant devant lui, comme constitués dans leur existence actuelle, bien qu'ils soient

1. *Hebr.*, IV, 12. — 2. *Psal.*, CXXXVII, 6.

futurs relativement aux causes qui doivent les actuer.

5° Dieu connaît les *futurs libres*. Ces futurs libres préexistent bien dans leurs causes, mais à l'état vague et indéterminé ; car un futur libre n'est qu'un effet possible que la cause peut à son gré produire ou ne pas produire : il n'y a point de lien nécessaire entre une cause libre et son effet libre. Par suite la connaissance de la cause libre ne saurait donner de l'effet libre qu'une connaissance conjecturale, qui ne saurait convenir à Dieu. Expliquer la prescience divine par la connaissance parfaite que Dieu a de la liberté humaine en général ou de la liberté de chaque homme en particulier, serait précisément réduire la science de Dieu à une science conjecturale. C'est pourquoi les thomistes purs écartent cette solution. Ils placent la science de Dieu des futurs libres dans la connaissance de la cause première ou du décret divin, qui détermine les futurs libres. Mais, dans ce cas, une telle prédétermination de la part de Dieu ne rend-elle pas nécessaires les futurs libres ? Et alors que devient la liberté ? C'est une grave difficulté qui se complique, ainsi que nous le verrons à la fin de cette leçon, d'une autre non moins grave difficulté, celle des rapports du concours divin avec la liberté.

La plupart des thomistes parlent, à propos des futurs libres, de *vision actuelle* plutôt que de *prévision*. En Dieu, en effet, il n'y a qu'un présent éternel. Si donc, de toute éternité, il voit comme actuels les futurs libres, il n'est qu'un simple témoin, dont le regard ne change rien à la nature des faits : il voit comme nécessaires les faits nécessaires ; il voit comme libres les actes libres. Cette solution est indiquée par saint Thomas, qui dit entre autre choses : Nous, nous voyons succes-

sivement dans le temps les choses qui se réalisent dans le temps ; mais Dieu les voit dans l'éternité, qui est au-dessus du temps. Aussi, comme nous ne concevons les futurs contingents qu'en tant que contingents, ne pouvons-nous les connaître avec certitude. Dieu, au contraire les connaît d'une manière infaillible, comme actués devant lui. Le voyageur, qui chemine dans la vallée, ne voit qu'une partie de ceux qui cheminent après lui ; l'observateur qui découvre toute la route du haut d'une montagne voit seul tous ceux qui la suivent (1).

Que Dieu connaisse les futurs libres, c'est une vérité qui se trouve clairement exprimée dans l'Ecriture. Citons seulement quelques textes. « *Je sais,* dit le Seigneur, *les dispositions qui l'animent dès aujourd'hui* (le peuple d'Israël) *avant même que je les aie fait entrer dans le pays que je leur ai promis par serment* (2). » « *Tu découvres mes pensées de loin* (3). » « *Dieu éternel, qui connaissez ce qui est caché et qui savez toutes choses avant qu'elles n'arrivent* (4). »

« *Il sonde les profondeurs de l'océan et le cœur* de l'homme,
Et il connaît leurs desseins les plus subtils ;
Car le Seigneur possède toute science,
Et il voit les signes du temps.
Il annonce le passé et l'avenir,
Et il dévoile les traces des choses cachées.
Aucune pensée ne lui échappe,
Aucune parole n'est cachée pour lui (5). »

C'est cette science de l'avenir qui rend possible

1. *Sum. theol.*, I, Q. XIV, a. 13, ad 3. — 2. *Deut.*, XXXI, 21. — 3. *Psal.*, CXXXVIII, 2. — 4. *Daniel*, XIII, 42. — 5. *Eccli.*, XLII, 18-22.

la prophétie et qui a permis de dire à Tertullien que « la prescience divine a autant de témoins qu'elle a formé de prophètes (1). »

6° Dieu connaît les *futurs conditionnels.* Entre le possible, ce qui *peut être*, et le futur, ce qui *sera* réalisé, se place le futur conditionnel, ce dont la condition, qui le ferait se produire, ne se réalisera pas ; c'est moins qu'un futur, puisqu'il ne sera jamais ; c'est plus qu'un possible, puisqu'il existerait si telle condition était posée.

Il y a le futur conditionnel *nécessaire*, c'est celui qui fait l'objet des sciences humaines. Ainsi, dit Farges, le chimiste prévoit sûrement que ce grain de poudre fera explosion *si* on l'allume, et cela est certain alors même qu'on ne l'allumerait jamais. De son côté l'astronome peut prévoir avec certitude les déviations qu'occasionneraient dans la marche des astres telle et telle hypothèse qui ne se réaliseront probablement jamais. Or, ces futurs que les savants connaissent, il est clair que Dieu les connaît aussi dans les causes nécessaires qui les contiennent, c'est-à-dire dans les lois de la nature. Aucune difficulté sur ce point (2).

Mais il est des futurs conditionnels *libres*, et leur connaissance ne peut pas échapper davantage à la science infinie de celui qui prévoit sûrement les futurs libres absolus. Mais comment Dieu les connaît-il? Toute la difficulté et là. Il ne les voit pas comme présents, puisqu'ils ne seront jamais présents ; il ne les voit ni en eux-mêmes ni dans l'actuation qu'ils n'auront jamais ; il les voit dans la cause qui les contient et qui aurait pu les produire.

1. *Cont. Marc.*, II, 5 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 290. — 2. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 369.

Pour les thomistes, Dieu les voit dans la souveraine efficacité de la cause première, source de tout ce qui existe ou aurait pu exister, dans le décret divin. Sa connaissance de vision embrasse toutes les réalités contingentes, voulues ou permises dans les décrets éternels, y compris les futurs libres et les futurs conditionnels libres. Dieu voit dans ses décrets éternels non seulement tout ce qui arrive, mais encore tout ce qui peut arriver, dans des conditions données, qui en fait ne seront pas posées ; c'est là qu'il voit les solutions implicitement contenues par chacun des cas qui peuvent s'offrir.

Les molinistes recourent à une autre explication, celle de la *Science moyenne*. Dieu verrait les futurs conditionnels libres, indépendamment de tout décret et antérieurement à tout décret, dans les causes libres elles-mêmes, qui sont capables de produire tel effet si telle ou telle condition est posée. Nous n'entrerons pas dans l'examen et la discussion de cette science moyenne, différemment expliquée par Molina, par Suarez et Mazzella (1). Le P. de Régnon a même pour elle un mot dur : « C'est là le mystère, l'insondable mystère, écrivait l'un de ses défenseurs découragés ; de toutes les explications proposées aucune n'est satisfaisante... Il faut renoncer à expliquer le comment de cette science divine que nous appelons la science des conditionnels.... Expliquer cette science, c'est œuvre de dilettantisme philosophique (2). » M. Farges rapporte ce mot sans y souscrire et dit : « Après avoir reconnu l'inefficacité complète du mystère de la *Science moyenne* à remplacer le mystère des *décrets divins*, nous nous résignons humblement à celui-ci, persuadé que

1. Mazzella, *De gratia*, Disp. III, a. 7. — 2. De Régnon, *Bannès et Molina*, p. 113-115.

l'efficacité de la causalité première, bien différente en cela des causes secondes, peut nous mouvoir sans violenter notre nature, et tout causer en nous très efficacement, même notre liberté, que nous ne saurions soustraire, sans privilège, à la causalité universelle de Dieu (1). »

Quel que soit le mode d'explication, toujours est-il que cette connaissance des futurs conditionnels existe en Dieu. Dieu connaît assurément les actes que la créature libre accomplirait, si telle condition qui, du reste, ne se produira pas, venait à se réaliser. En voici un exemple, pris dans l'Ancien Testament. David, réfugié à Céïla, dit : « *Seigneur, Dieu d'Israël, votre serviteur a appris que Saül se dispose à venir à Céïla, pour détruire la ville à cause de moi. Les habitants de Céïla me livreront-ils entre ses mains ? Saül descendra-t-il comme votre serviteur l'a entendu dire ? Jéhovah, Dieu d'Israël, daignez le révéler à votre serviteur.* » Jéhovah répondit : « *Il descendra.* » Et David dit : « *Les habitants de Céïla me livreront-ils, moi et mes hommes, entre les mains de Saül ?* » Jéhovah répondit : « *Ils te livreront* (2). » Le sort de David et de sa troupe dépendait ainsi d'une condition. En restant à Céïla, il eût été livré ; il quitta la ville. Voici un autre exemple, donné par Notre Seigneur dans l'Evangile, quand il dit : « *Malheur à toi, Corozaïn ! malheur à toi, Bethsaïda ! parce que si Tyr et Sidon avaient été les témoins des prodiges qui s'accomplissent en vous, elles auraient fait pénitence sous le cilice et dans la cendre* (3). » Tyr et Sidon n'ont pas fait pénitence parce que la condition, qui devait la leur faire faire, n'a pas eu lieu.

1. Farges, *L'idée de Dieu*, p. 377. Cf. Gayraud, *Thomisme et Molinisme*, Paris, 1889, p. 116. — 2. I *Reg.*, XXIII, 10-12. — 3. *Matth.*, XI, 21.

3. Ses divers noms. — Cette science divine, si parfaite dans son mode, si pleine dans son objet, a reçu des théologiens plusieurs noms qui servent à la préciser.

On la distingue en science *nécessaire* ou *libre*, suivant qu'elle précède tout décret divin et qu'elle a pour objet l'être souverain ou les choses purement possibles, ou selon qu'elle est consécutive à un décret divin et qu'elle a pour objet ce qui dépend de la toute-puissance divine, toutes les choses qui sont ou seront.

Elle est dite *spéculative*, si elle se borne à la connaissance des choses sans les effectuer ou les réaliser, ou *pratique*, quand elle les connaît et les fait passer à l'existence.

Elle s'appelle science de *simple intelligence*, quand elle s'applique aux possibles, c'est-à-dire aux choses qui n'ont pas été, qui ne sont pas et qui ne seront jamais, et science de *vision*, quand elle a pour objet ce qui est ou sera.

Si son objet est le bien et suppose un décret divin, c'est la science d'*approbation* ; si, au contraire, son objet est le mal, que Dieu ne saurait vouloir, à raison même de sa perfection, c'est la science de *permission*. Sur ces paroles, que David prête au Seigneur : « *Je ne connaissais pas le cœur dépravé et méchant, qui s'éloignait de moi*, (1) » saint Augustin écrit : « Je ne connaissais pas, qu'est-ce à dire ? Je n'approuvais pas, je ne louais pas, je n'aimais pas, car le mot *connaître*, dans l'Ecriture, signifie quelquefois *voir avec complaisance* (2). »

Les molinistes, nous l'avons vu, ont donné à la science des futurs conditionnels le nom de *science moyenne*, de science intermédiaire entre la science

1. *Psal.*, c, 4. — 2. *In psal.*, c, 7.

de simple intelligence et la science de vision. Mais les thomistes jugent inutile ce terme nouveau, parce que, si la condition se réalise, le futur conditionnel est alors connu par la science de vision, et si elle ne se réalise pas, le futur conditionnel reste l'objet de la science de simple intelligence (1).

II. Volonté de Dieu

1° Ses caractères. — La tendance au bien, perfection de l'être, est universelle ; on la trouve partout, en effet, dans le monde créé. Mais ce qui n'est qu'une tendance aveugle ou un instinct chez les êtres dépourvus de raison, est une faculté chez les êtres conscients. Chez ceux-ci, l'intelligence perçoit le bien ; elle y tend en vertu de sa propre nature, quand elle ne l'a pas ; elle le cherche jusqu'à ce qu'elle le trouve et s'y repose dès qu'elle le possède. Or, ce sont là des actes de volonté. Tout être doué d'intelligence est par là même un être doué de volonté ; car la volonté suit toujours l'intelligence et est toujours en proportion avec elle. C'est précisément le cas de l'homme raisonnable : il comprend et il veut.

Mais l'homme veut *nécessairement* le bonheur parce qu'il est fait pour lui ; c'est une nécessité de nature. Pourtant il est *libre* dans le choix des moyens pour se le procurer, pour l'atteindre et en jouir. Sa liberté, qui est une prérogative remarquable, est entourée d'imperfections : elle est mêlée de passivité, mobile, changeante, faillible, limitée au dedans et au dehors.

1. Cf. Cardinal Pecci, *La prédétermination physique et la science moyenne*, p. 50 sq.

Dès qu'il agit, l'homme subit une réaction ; il ne peut pas modifier les êtres qui l'entourent sans se modifier lui-même ; sa puissance est indéterminée ; chaque objet voulu la détermine et la modifie. Sous l'influence d'agents extérieurs ou sous la poussée de passions mal réglées, il se laisse déconcerter et abuser. Il prend le mal pour le bien ou préfère un bien accidentel, que lui procure le mal, à la place du bien véritable. Sa volonté n'est pas que faillible ; elle est mobile, changeante, comme l'intelligence qui l'éclaire. Elle passe capricieusement d'un motif à un autre, d'une décision à une décision contraire ; parfois elle ne sait à quoi se résoudre, elle hésite, incertaine ; parfois aussi elle se décide en aveugle. De plus, si elle ne veut pas tout ce qu'elle peut, elle ne peut pas toujours tout ce qu'elle veut. Et trop souvent elle fait le mal qu'elle ne veut pas et ne fait pas le bien qu'elle veut. Quiconque a tant soit peu l'expérience des phénomènes psychologiques ou moraux, qui se passent dans le domaine de sa conscience, sait combien infirme, et par tant de côtés, et de tant de manières, est sa propre volonté.

Si donc la volonté, puissance de faire le bien, est une noble faculté, une perfection des êtres intelligents, nul doute qu'elle ne se trouve en Dieu, puisque Dieu est un être intelligent. Mais comme Dieu est l'intelligence parfaite, il doit donc être et dans la même mesure la volonté parfaite ; et de même qu'en Dieu l'intelligence est son être, de même la volonté est son essence divine ; nous ne l'en pouvons distinguer que par un procédé d'ordre logique. Par conséquent nous ne pourrons trouver en Dieu aucune des imperfections qui se trouvent dans la volonté de l'homme.

Tandis que l'homme est mû, dans la recherche

nécessaire du bien, qui lui est extérieur, par une cause étrangère, Dieu, qui est son propre bien à lui-même, ne peut être mû vers ce bien que par lui-même : sa volonté part de lui et aboutit à lui ; sa volonté, c'est lui, c'est un *acte immanent.*

La volonté divine, est à la fois *nécessaire* et *libre*, mais sous des rapports différents ; *nécessaire* vis-à-vis de lui-même, comme nous allons le voir en parlant de son objet ; mais *libre* vis-à-vis de tout ce qui n'est pas lui, par rapport à ses actes extérieurs. Dans ceux-ci, en effet, il n'y a ni nécessité de nature, ni coaction : Dieu est libre. La nécessité de nature résulte de la constitution intime, de l'essence même de l'être ; elle est absolue, quand elle est indépendante de toute conjoncture et s'impose partout et toujours. Or, dit saint Thomas, il est nécessaire d'une nécessité absolue que Dieu veuille quelque chose, mais il ne l'est pas de même qu'il veuille tout ce qu'il veut. Sa volonté a des rapports nécessaires avec sa bonté, qui est son objet propre : il veut donc nécessairement, par une nécessité de nature, sa bonté. Mais il aurait pu ne pas vouloir les créatures. Vis-à-vis d'elles, il est libre ; si donc il les veut, c'est en pleine liberté ; et s'il les veut de toute éternité, il ne s'ensuit pas qu'il les veuille nécessairement ; il ne les veut que selon son bon plaisir, d'une manière toute relative. « *Tous les habitants de la terre ne comptent pour rien devant lui; il agit comme il lui plaît avec l'armée des cieux et avec les habitants de la terre* (1). » « *Il opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté* (2). » Il est libre.

Mais sa liberté n'a aucun mélange de passivité comme celle de l'homme. L'homme, incapable de

1. *Daniel,* IV, 32 — 2. *Ephes.*, I, 11.

se suffire à lui-même, cherche dans les biens créés un complément à son indigence, un aliment à sa faim et à sa soif de bonheur. Il aime les choses parce qu'elles sont bonnes ou lui paraissent bonnes. Dieu, au contraire les aime pour les faire bonnes, pour leur donner avec l'être cette bonté qu'elles ne sauraient avoir sans lui ; il répand le bien. Si donc les choses ont l'être et quelque bien, c'est parce que Dieu l'a voulu librement. Mais Dieu n'aime pas de la même manière que nous aimons. Comme notre volonté, loin de donner l'existence aux êtres, en reçoit plutôt l'impulsion qui la porte à l'acte, l'amour par lequel nous leur voulons du bien n'est pas la cause de leur bonté ; c'est leur bonté qui fait naître l'amour. Il n'en est pas ainsi de Dieu : son amour répand et crée la bonté dans les choses (1). D'où l'indépendance de Dieu vis-à-vis des créatures, et sa souveraine liberté. Il donne sans recevoir ; il produit sans avoir besoin de s'enrichir ; il modifie sans être modifié lui-même ; il reste l'acte pur, unique, éternel et nécessaire.

C'est une difficulté de concilier en Dieu ces deux attributs : la liberté et la nécessité. Si l'être divin est nécessaire, comment le vouloir divin est-il libre ? Sans doute le vouloir divin est nécessaire, mais il est nécessaire, dit M. Farges, qu'il soit avec toutes ses perfections, dont la plus importante est son indépendance absolue des créatnres et sa parfaite liberté à leur égard. Il est donc nécessaire que le vouloir divin soit libre de ce chef. La conception d'un être parfait, nécessité *ad intra* et libre *ad extra*, n'a donc rien de contradictoire, puisque la nécessité et la liberté n'existent qu'à deux points de vue différents, et qu'elles découlent l'une et l'autre également

1. *Sum. theol.*, I, Q. xx, a. 2

de l'infinie perfection de Dieu, qui ne peut souffrir, ni l'indifférence de la liberté envers le bien infini, ni sa nécessité et sa dépendance envers les biens finis (1). C'est là, du reste, ce qui a lieu dans l'homme, qui est à la fois nécessité pour le bonheur et libre pour les moyens non indispensables qui y conduisent.

La volonté de Dieu ne change pas : elle est *immuable*, comme sa science, comme son être. Infiniment parfait, infiniment sage, Dieu sait ce qu'il veut, et il le veut sans revenir sur ses décisions, sans les modifier, comme l'homme, au gré du caprice ou des circonstances imprévues. Ayant tout vu, tout prévu, à raison de sa science infinie et infaillible, il a voulu en conséquence par une délibération complètement libre ; et cette délibération libre de sa volonté demeure perpétuellement inébranlable.

Elle est de plus *efficace :* elle s'accomplit toujours parce qu'elle est la cause universelle de tout ce qui est. Dans le domaine créé, tel ou tel événement peut nous sembler s'écarter de ses lois par un côté ; mais très certainement il reste sous son empire par un autre. C'est ainsi que le pécheur croit se soustraire à l'action divine en refusant sa miséricorde, mais il tombe alors sous les coups de sa justice. Il semble pourtant, d'après l'Ecriture, que cette efficacité de la volonté divine soit limitée. N'est-il pas écrit, en effet, que *la volonté de Dieu c'est notre sanctification* (2), et que *Dieu veut le salut de tous* (3) ? Et combien hélas ! qui ne se sanctifient pas et qui ne se sauvent pas ! Mais c'est qu'il faut distinguer ici, car cela s'impose à notre esprit, entre la volonté *absolue*, qui infailliblement atteint et réalise son

1. Farges, *loc. cit.*, p. 387. — 2. I *Thes.*, IV, 3. — 3. I *Tim.*, II, 4.

but, et la volonté *hypothétique*, qui permet aux causes secondes intelligentes et libres d'aller à l'encontre de ses commandements. C'est une difficulté sur laquelle nous aurons à revenir.

Elle est enfin *impeccable*, incapable par conséquent de pouvoir faire le mal. C'est le triste privilège de l'homme de pouvoir faire le mal et de ne pas faire le bien. Mais la liberté ne consiste nullement dans le choix entre deux contraires, le bien ou le mal ; il lui suffit de pouvoir choisir entre deux contradictoires, comme agir ou ne pas agir. Et comme le dit saint Thomas, la vraie liberté consiste à choisir parmi les divers moyens qui respectent l'harmonie des fins et non parmi ceux qui la détruisent, ce qui serait un défaut de liberté (1). Or, Dieu qui est par essence le bien souverain et la perfection absolue ne saurait vouloir ou faire le mal. Nous verrons comment le mal existe pourtant dans le monde créé.

2. Son objet. — En parlant des principaux caractères de la volonté divine, nous avons dû indiquer quelques-uns de ses objets. Ajoutons quelques mots.

1° Dieu *se veut* d'abord lui-même, et par conséquent *s'aime* lui-même, absolument, par nécessité de nature. L'objet premier, seul nécessaire et adéquat de sa volonté, ne peut être que lui. C'est en lui, et non hors de lui, qu'il trouve sa béatitude, et sa béatitude consiste à se connaître et à s'aimer tel qu'il est, infiniment.

2° Mais Dieu veut *autre chose* que lui. Ecoutons saint Thomas : les choses naturelles ont une double inclination relativement à leur propre bien ; d'abord elles le cherchent quand elles ne l'ont pas et se

1. *Sum. theol.*, I, Q. LXII, a. 8, ad 3.

reposent en lui quand elles l'ont ; puis elles s'efforcent de le répandre, selon les lois du possible, dans les autres êtres ; c'est pourquoi l'agent, qui est en acte et parfait, produit son semblable. C'est le propre de la bonté, dans l'homme, de se communiquer ; cela convient surtout à la bonté de Dieu. Dieu aime à répandre sa bonté. Et c'est ainsi qu'il se veut lui-même et qu'il veut les autres choses : il se veut comme fin, et il veut les autres choses par rapport à sa fin (1). « De même que Dieu, dit-il ailleurs, en connaissant son essence, connaît tous les êtres qu'il crée, en tant qu'ils sont une certaine image de sa vérité ; de même, en voulant ou aimant son essence, il aime tous les êtres qu'il crée, en tant qu'ils ont une ressemblance de sa bonté. D'où il faut conclure que ce qui est d'abord voulu par lui, c'est sa bonté ; mais il veut le reste par rapport à sa bonté (2). »

3° Comme nous l'avons dit plus haut, si Dieu veut par nécessité son propre bien et sa béatitude, il veut librement le bien et le bonheur de ses créatures. Il aime les créatures, qui sont l'œuvre de son amour ; il les aime toutes, parce que toutes sont une manifestation de sa bonté. Mais l'amour qu'il leur porte se reporte finalement sur lui-même ; c'est sa gloire qu'il aime en elles. « *Jéhovah a tout fait pour son but* (3). » Tel n'est pas, on le sait, le Dieu des déistes. Celui-ci n'aime que lui ; il est sans sympathie, sans bienveillance, sans amour pour les autres ; il ne voit pas la souffrance, il n'entend pas la prière, il ne soulage pas l'indigence, il ne sèche pas les larmes, il ne panse pas les plaies et ne guérit pas les maux. Dieu sans cœur, sans entrailles, sans pitié,

1. *Sum. theol.*, I, Q. XIX, a. 2. — 2. *Dist.*, XLV, Q. I, a. 2. — 3. *Prov.*, XVI, 4.

sans miséricorde, relégué dans un égoïsme inaccessible, complètement indifférent ou désintéressé à l'égard du monde qu'il s'est contenté de créer et d'abandonner à ses lois. Le vrai Dieu, le Dieu des chrétiens, est au contraire la bonté, l'amour, dans ce qu'ils ont de plus exquis et de plus efficace vis-à-vis des créatures. « *Il sème l'aumône, il donne aux pauvres* (1), est-il écrit ; « *Tu ouvres ta main,* chante le prophète, *et tu rassasies de tes biens tout ce qui respire* (2). »

4° Dieu ne voulant que le bien, comment s'explique la présence du mal dans son œuvre ? Dieu ne saurait vouloir le mal, ni le faire, puisqu'il est parfait, saint et bon ; mais il le tolère, le pardonne ou le punit, et le tourne vers un bien. Ainsi, dans le monde des êtres purement sensibles, certains faits qui nous paraissent mauvais, contribuent, d'après la volonté de Dieu, à l'ordre général et au but qu'il s'est proposé ; dans le monde des êtres intelligents et libres, il défend et condamne le péché ; il le tolère cependant parce qu'il provient de la volonté libre qu'il a créée ; il le pardonne dès qu'on s'en repent ; il le châtie dans ceux qui s'y obstinent et y meurent. C'est là un des grands mystères qui scandalisent la sagesse toujours courte de l'homme, et que nous retrouverons en parlant de la Providence.

3. **Ses divers noms.** — Ici encore, comme pour l'intelligence, afin de pouvoir parler d'une manière aussi exacte que possible, les théologiens recourent à divers noms pour qualifier la volonté divine.

Saint Thomas distingue la *volonté de bon plaisir* et la *volonté de signe.* La *volonté de bon plaisir* est la volonté de Dieu proprement dite ; c'est celle qui

1. *Psal.*, CXI, 8. — 2. *Psal.*, CXLIV, 16.

est l'expression de son être, qu'il possède en vertu de sa nature et par laquelle il fait toute chose. Son nom a été emprunté à saint Paul, dans ce passage : « *Transformez-vous par un esprit nouveau afin que vous reconnaissiez ce qui est sa volonté de bon plaisir, bonne et parfaite*(1) ». La *volonté de signe* ne porte le nom de volonté que dans un sens figuré, métaphorique ; elle sert à manifester extérieurement, aux yeux des créatures, par divers signes, ce que les créatures, en constatant leur expérience, croient pouvoir appliquer à la volonté de Dieu par voie d'analogie. L'homme, en effet, manifeste qu'il veut une chose par lui-même ou par un autre. Il le manifeste par lui-même lorsqu'il agit directement ou indirectement : directement, en produisant l'acte lui-même, et c'est le signe d'*opération* ; indirectement, en n'empêchant pas l'acte, et c'est le signe de *permission*. Il le manifeste par un autre, quand il le porte à une action, soit en ordonnant une chose par un précepte obligatoire, et c'est le signe de *commandement*, soit en prohibant le contraire, et c'est le signe de *défense*, soit enfin en gagnant l'assentiment par la persuasion, c'est le signe de *conseil*. Or, comme ces signes révèlent et manifestent la volonté de l'homme, on les appelle tout simplement, quand on les attribue à Dieu, la volonté de signe. Tel est, en effet, le nom que le commandement, la défense et le conseil portent dans ces mots du *Pater* : « *Que votre volonté soit faite sur la terre comme dans le ciel* (2) » Telle est aussi la dénomination qui représente l'opération et la permission dans ce passage de saint Augustin : « Le Tout-Puissant fait toutes choses par sa volonté, soit qu'il permette de les faire, soit qu'il les fasse lui-même (3). »

1. *Rom.*, XII, 2. — 2. *Matth.*, VI, 10. — 3. *Enchir.*, XCV.

La permission et l'opération regardent le présent ; le commandement, la défense et le conseil se rapportent à l'avenir ; la défense et la permission concernent le mal ; l'opération, le bien en général ; le commandement, le bien obligatoire ; le conseil, le bien surabondant.

La volonté de bon plaisir ne va pas toujours avec la volonté de signe, par exemple, quand Dieu, par sa permission, laisse à l'homme le pouvoir de faire le mal ; elle ne s'en sépare pas, au contraire, dans l'opération. Sur ces deux points pas de difficulté. Il n'en est pas de même du commandement, de la défense et du conseil. Ces trois signes peuvent, il est vrai, impliquer une volonté réelle de la part de Dieu. Est-ce toujours ? N'est-ce que dans quelques cas ? Et quand ? C'est une question débattue entre théologiens.

L'Ecriture est pleine d'exemples de ces signes de la volonté divine. Dieu commande à Abraham d'immoler son fils Isaac, non qu'il veuille dans sa réalité cette immolation sanglante, puisqu'il l'empêche de se consommer, mais uniquement pour éprouver l'obéissance de son serviteur. Lorsque le démon propose d'aller tromper le roi Achab par la bouche des faux prophètes, Dieu lui dit : « *Va et fais* (1). » C'est une simple permission. Il en est de même, lorsque Notre Seigneur dit à Judas : « *Ce que tu fais, fais-le vite* (2) .» Ailleurs, le divin Maître dit à un jeune homme : « *Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres* (3).» Ce n'était pas un ordre, mais un conseil.

La volonté de bon plaisir est dite *antécédente*, lorsqu'elle veut une chose en elle-même, considérée dans sa nature, abstraction faite des circonstances

1. III *Reg.* XXII, 22. — 2. *Joan.*, XIII, 27. — 3. *Matth.*, XIX, 21.

qui l'entourent ; ainsi Dieu veut la sanctification, le salut de tous. Elle est dite *conséquente*, lorsqu'elle tient compte de toutes les circonstances et de tous les accidents qui se rattachent à une chose ; ainsi Dieu veut la punition du coupable, la damnation du pécheur impénitent. Les partisans de la science moyenne entendent différemment ces deux sortes de volonté. Selon eux, Dieu voit les futurs contingents, non pas dans son essence infinie, mais dans ces contingents mêmes. Pour eux, la volonté divine relative à la liberté humaine, est *antécédente* quand elle précède la prévision du consentement de l'homme à la grâce ; elle est *conséquente* quand elle la suit.

On distingue encore la *volonté absolue* et la *volonté conditionnelle*. La première ne dépend d'aucune condition ; telle est la volonté, en Dieu, de créer le monde ; la seconde, au contraire, dépend d'une condition ; telle est la volonté de sauver tous les hommes, c'est-à-dire pourvu qu'ils le veuillent. On trouve dans l'Ecriture des exemples nombreux de cette volonté conditionnelle. « *Dieu avait résolu de les perdre* (les Israëlites), *si Moïse, qu'il avait choisi, ne s'y fût opposé en se présentant devant lui* (1) ». Le Seigneur, dit à Salomon : « *Si tu marches en ma présence, comme ton père, dans la droiture et la simplicité du cœur, j'établirai ton trône et ton règne sur Israël pour toujours* (2) ».

La volonté divine est *efficace* ou *inefficace* selon qu'elle produit infailliblement son effet ou qu'elle le laisse paralyser par l'intervention de la liberté humaine. Ainsi Dieu dit : « *Mon dessein subsistera et je ferai toute ma volonté* (3) » ; mais il a dit aussi « *Jérusalem, Jérusalem, combien de fois n'ai-je pas*

1. *Psal.*, CV, 23. — 2. III *Reg.*, IX, 4. — 3. *Is.*, XLVI, 10.

voulu rassembler tes fils, comme la poule rassemble ses petits sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu (1) *!* »

III. Difficultés

La question de la science et de la volonté divine n'est pas sans soulever de graves difficultés. Comment accorder, en effet, la prescience divine avec la liberté humaine ? Comment accorder également cette même liberté humaine avec la volonté divine, qui est d'une efficacité souveraine? C'est un problème qui, sous deux aspects différents, a toujours préoccupé le sage, et qui se complique du problème plus délicat encore de la prédestination et de la réprobation. Nous ne pouvons que le signaler ici aussi succinctement que possible (2).

1. La Prescience de Dieu et la liberté humaine. — Partout, dans les relations de l'infini avec le fini, de Dieu avec la créature, notre esprit se heurte en dernière analyse à un mystère impénétrable. Nous ne voyons pas comment se concilient entre elles des vérités certaines ; leur lien intime nous échappe. Qu'il existe, qu'il doive exister, c'est ce dont nous ne saurions raisonnablement douter. Si nous ne l'apercevons pas, la faute en est à notre intelligence, qui n'est pas assez pénétrante ; notre raison peut s'essayer du moins à faire un peu de lumière sans se flatter de dissiper totalement l'obscurité. Assurée qu'aucune vérité ne saurait aller contre une autre vérité, le parti le plus sage

1. *Matth.*, XXIII, 37. — 2. Cf. De Régnon, *Bannès et Molina*, Paris, 1883. Dummermuth, *S. Thomas et doctrina præmotionis physicæ*, Paris, 1886 ; Gayraud, *Thomisme et Molinisme*, Paris, 1889 ; *Providence et libre arbitre*, Paris, 1892.

qu'elle ait à prendre, c'est d'accepter l'une et l'autre, tout en avouant son impuissance à voir leur mode de conciliation.

Ainsi en est-il, en particulier, pour la liberté humaine d'une part et pour la prescience et la volonté divines d'autre part. Si Dieu prévoit les futurs libres et si sa volonté est infailliblement efficace, vérités dont nous ne saurions douter, comment l'homme est-il libre ?

Les fatalistes, estimant la conciliation impossible, sacrifient résolument la liberté humaine et introduisent ainsi dans le monde le règne d'une aveugle nécessité, qui fait de l'homme un jouet inconscient et irresponsable. Ils ont tort. Ils estiment ainsi, par une hypothèse gratuite et injustifiée, que l'homme ne peut pas agir autrement que Dieu ne l'a prévu, qu'il agit nécessairement comme Dieu l'a prévu et parce qu'il l'a prévu. Ils font donc dépendre l'acte humain de la science divine et confondent ainsi ce qui se fera *certainement* avec ce qui se fera *nécessairement*. Rien n'est pourtant plus distinct. Car le caractère d'un acte est intrinsèque à cet acte lui-même ; la certitude, au contraire, est dans celui qui voit cet acte tel qu'il est ou qui le prévoit tel qu'il sera. En quoi donc cette certitude est-elle incompatible avec la nature de l'acte ? L'acte demeure ce qu'il est en lui-même, ou libre si sa nature est d'être libre, ou nécessaire si sa nature est d'être nécessaire. Il suffit donc, semble-t-il, de bien déterminer la nature de l'acte pour reconnaître avec certitude que le fait de sa prévision ne détruit point son essence. Il suffit également de bien déterminer la nature de la science divine, relative aux futurs libres, pour reconnaître avec certitude que les termes de prévision ou de prescience ne s'appliquent que très improprement

à l'acte de la science divine. Dieu, comme nous l'avons dit avec saint Thomas, ne prévoit pas, il voit ; point de passé ni d'avenir en lui, mais un présent immuable ; point de prévision, dès lors, ni de prescience, mais un acte de simple vision, une pure constatation (1).

Est-ce dire que le mystère soit élucidé ? Nullement. Mais ce qu'il faut dire c'est que la prétendue incompatibilité n'existe pas, ou qu'en tout cas elle n'autorise pas à sacrifier une vérité certaine, celle de l'existence de notre liberté, sous prétexte que nous ne saisissons pas le rapport intime qui l'unit avec cette autre vérité, que nous désignons, selon notre mode de connaissance qui est conditionné par le temps, sous le nom de prévision ou de prescience divine. Elle y autorise d'autant moins que, pour échapper à une difficulté réelle, le fatalisme se heurte à une absurdité, celle d'admettre que la vérité détruit la vérité, et à de désastreuses conséquences, absolument inacceptables pour l'expérience et la raison, qui témoignent hautement en faveur de l'existence de notre liberté.

La nécessité s'impose à nous, en effet, d'accepter sagement les limites de notre raison pour ne pas sombrer dans le scepticisme. Voici comment s'en explique Bossuet : « Quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa prescience ne s'étende à tout ; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il

1. Cf. *Sum. theol.*, I, Q. XIV. a. 13 ; *Cont. Gent.*, I 66, 67 ; *De Verit.*, Q. II. a 12. Entre nos actes futurs et la science de Dieu, il n'y a aucune priorité de temps ou de durée, mais simultanéité parfaite ; la science de Dieu est une *vision du présent* ; les actes qui, pour nous, sont futurs, sont toujours actuellement présents à l'éternité divine.

en a : et on verra clairement que deux choses qui sont établies sur des raisons si nécessaires ne peuvent se détruire l'une l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité ; et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas trouver les moyens d'accorder ces choses, ce que nous ne connaîtrions pas, dans une matière si haute, ne devrait point affaiblir en nous ce que nous connaissons si certainement.

« En effet, si nous avions à détruire la liberté par la Providence ou la Providence par la liberté, nous ne saurions par où commencer, tant ces deux choses sont nécessaires, et tant sont évidentes et indubitables les idées que nous en avons. Car il semble que la raison nous fasse paraître plus nécessaire ce que nous avons attribué à Dieu, nous avons plus d'expérience de ce que nous avons attribué à l'homme ; de sorte que, toutes choses bien considérées, ces deux vérités doivent passer pour également incontestables.

« Donc, au lieu de les détruire l'une par l'autre, nous devons si bien conduire nos pensées que rien n'obscurcisse l'idée très distincte que nous avons de chacune d'elles. Et il ne faudrait pas s'étonner que nous ne sussions peut-être pas si bien les concilier ensemble. Car cela viendrait de ce que nous ne saurions pas le moyen par lequel Dieu conduit notre liberté, chose qui le regarde et non pas nous, et dont il a pu se réserver le secret sans nous faire tort...

« Quand donc nous nous mettons à raisonner, nous devons d'abord poser comme indubitable que nous pouvons connaître très certainement beaucoup de choses, dont toutefois nous n'entendons pas toutes les dépendances ni toutes les suites. C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités

une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on veut les concilier ; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoi qu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue (1). »

Cette sage observation de Bossuet trouvera son application dans toutes les difficultés du même genre, et notamment dans celle qui naît des relations de la liberté humaine avec la volonté souverainement efficace de Dieu.

2. La volonté souveraine de Dieu et la liberté de l'homme. — La volonté de Dieu est souverainement efficace ; non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait encore que tout s'accomplit comme elle le veut. Tout ce que Dieu veut se réalise et tout se réalise comme il le veut. En conséquence de cette efficacité souveraine de la volonté et du concours de Dieu, la liberté humaine paraît fort compromise. En réalité, il n'en est rien. Mais la difficulté subsiste, beaucoup plus grave encore que dans le cas précédent.

Incontestablement, Dieu meut la volonté de l'homme, parce qu'il est le bien suprême auquel elle aspire, et parce qu'il est la cause de sa puissance de vouloir. Ecoutons saint Thomas : « De même que l'entendement, dit-il, est mû par l'objet qu'il comprend et par l'être qui lui a donné la faculté de comprendre, de même la volonté est mue par son objet qui est le bien, et par l'être qui lui a donné la faculté de vouloir. Tout bien, quel qu'il soit, peut mouvoir la volonté ; mais il n'y a que Dieu qui la meuve d'une manière suffisante et efficace. En effet,

1. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, c. IV.

un moteur ne peut mouvoir un mobile que quand sa puissance active surpasse ou du moins égale la puissance passive de l'objet qu'il meut. La puissance passive de la volonté s'étend au bien général, car son objet est le bien universel, de même que l'objet de l'intelligence est l'être universel. Tout bien créé est un bien particulier ; Dieu seul est le bien universel ; donc Dieu est le seul objet qui remplisse la volonté et qui lui donne une impulsion suffisante. Pareillement, il n'y a que Dieu qui puisse produire la faculté de vouloir. Car que signifie ce mot de vouloir, sinon l'inclination de la volonté au bien universel ? Or, il appartient au premier moteur de porter la volonté vers le bien universel, de même que, dans les choses humaines, il appartient au chef de la nation de diriger tout en vue du bien de la communauté (1). »

« Dieu, dit-il ailleurs, gouverne les êtres avec un art toujours égal, par des moyens divers, selon la diversité de leur nature (2). » C'est dire que Dieu dirige différemment les êtres intelligents et libres, qui sont maîtres de leurs actes, et les êtres dénués de raison. Mais que devient alors la liberté ? N'est-elle pas une illusion ? Non certes. Dieu a fait des créatures libres, et ces créatures conservent leur liberté, même en présence de la volonté et de l'action souveraine de Dieu, ou plutôt en vertu même de la volonté et du décret de Dieu. Et voici comment, selon saint Thomas : « La volonté divine étant souverainement efficace, il suit de là que non seulement ce que Dieu veut arrive, mais encore que toutes choses se font de la manière dont il veut qu'elles soient faites. Or il veut l'existence nécessaire de

1. *Sum. theol.*, I, Q. cv, a. 4. — 2. *Sum. theol.*, I, Q. ciii, a. 5.

telles choses et l'existence contingente de telles autres, en vue de l'ordre général, et afin que l'univers présente un ensemble complet. Dans ce but, il a rattaché certains effets à des causes nécessaires qui ne peuvent pas faillir, et par lesquelles ces effets sont nécessairement produits ; il en a rattaché d'autres à des causes contingentes, faillibles et qui peuvent ne pas les produire. Conséquemment, les effets voulus de Dieu ne tirent pas leur contingence de la contingence des causes prochaines qui les déterminent ; mais comme Dieu les voulait contingents, il a préparé dans ce dessein des causes de même nature... Rien ne résiste à la volonté de Dieu ; d'où il résulte que non seulement il fait ce qu'il veut, mais encore que, selon qu'il le veut, les choses sont contingentes ou nécessaires (1). »

« Il appartient à la Providence, non pas de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver. Ainsi elle meut tous les êtres conformément à leur nature, de telle sorte que l'opération divine fait produire aux causes nécessaires des effets nécessaires et aux causes contingentes des effets contingents. Or, la volonté étant un principe d'action qui n'est pas déterminé à un acte unique, mais qui peut en accomplir plusieurs indifféremment, Dieu la meut de manière à ne pas la déterminer nécessairement pour un seul objet, mais à maintenir la contingence et la liberté de son mouvement, si ce n'est à l'égard des choses vers lesquelles elle est naturellement portée... Il répugnerait à l'opération divine que l'impulsion qu'elle donne à la volonté fût nécessaire, contrairement à l'essence de la faculté de vouloir; il ne répugne pas qu'elle fasse mouvoir librement

1. *Sum. theol.*, I, Q. XIX, a. 8, et ad 2.

la volonté, comme sa nature le demande (1). » « Dieu est la cause première qui meut à la fois et les causes naturelles et les causes volontaires. Et comme, lorsqu'il meut les causes naturelles, il n'empêche pas que leurs actes ne soient naturels ; de même, lorsqu'il agit sur les causes volontaires, il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires ; même il leur donne plutôt ce caractère, car il agit dans chaque être d'une manière conforme à sa nature propre (2). »

Pas plus dans la question présente que dans celle des rapports de la science divine avec la liberté humaine, l'explication qu'en donne saint Thomas ne réussit à dissiper toutes les difficultés ; le mystère reste. Deux vérités sont acquises : d'une part, l'action souverainement efficace de la volonté divine, d'autre part l'existence de la liberté de l'homme. Comment se concilient-elles ? Nous venons d'entendre saint Thomas nous dire que Dieu ne s'impose pas à l'homme par violence ou coaction, qu'il respecte sa nature d'être libre et qu'il agit par le dedans conformément à cette nature. Les molinistes ont essayé, de leur côté, de donner une explication différente. On sait avec quelle puissance d'esprit, avec quelle profondeur de pénétration, avec quelle ardeur surtout, thomistes et molinistes ont travaillé à faire prévaloir leur manière de voir. Ils se sont accusés mutuellement, les uns de détruire l'action divine, les autres de supprimer la liberté humaine. Qui a tort ? qui a raison ? La Congrégation *de Auxiliis* a été longtemps saisie de leurs griefs réciproques. Mais le pape Paul V (1605-1621), en autorisant, en 1607, les uns et les autres à défendre

1. *Sum. theol.*, Iª IIæ, Q. x, a. 4. — 2. *Sum. theol.*, I, Q. LXXXIII, a. 1.

leur sentiment jusqu'à décision ultérieure du Saint-Siège, leur a interdit de se taxer réciproquement d'hérésie. Cette sage sentence a été confirmée encore par Urbain VIII (1623-1644) et Clément XII (1730-1740). Et à l'heure qu'il est, aucune décision officielle n'est encore intervenue. On est donc libre d'embrasser l'une ou l'autre des deux opinions ; nous aurons l'occasion d'y revenir plus longuement.

1. **La Science de Dieu.** — « Dieu voit tout ; mais son intelligence sans rivages s'étend au-delà de la sphère où sont contenues les choses actuellement présentes à son regard. Il ne se connaîtrait pas s'il ne savait, avec ce qu'il a fait, avec ce qu'il veut faire, ce qu'il peut faire. Il sait donc tout ce qui ne sera jamais, tout ce qui cependant pourrait être s'il le voulait ; et cette science du possible n'a pas d'autre mesure que l'infini pouvoir qu'a son essence d'être participée à l'infini, d'une infinité de manières. Y a-t-il encore quelque chose que Dieu puisse connaître ? Je ne vois plus rien... O science de mon Dieu, quelle menace effroyable vous êtes pour les pêcheurs ! Un sommeil perfide appesantit leur conscience ; ils croient avoir enseveli dans le tombeau de l'oubli leurs crimes passés parce que personne ne les inquiète, personne ne vient leur dire : Souvenez-vous. Enhardis par l'impunité, ils poursuivent en cachette la trame de leurs œuvres perverses ; leur âme est un abîme qui vomit l'iniquité déguisée par des habiletés et des protestations hypocrites auxquelles notre simplicité se laisse tromper. Ils poussent l'audace à cet excès qu'ils comptent prendre Dieu lui-même en leurs filets et renverser ses desseins. Alors ils seront maîtres de l'avenir et leur corruption triomphante deviendra la loi des peuples qu'ils auront pervertis. Mais on veille là haut. Un jour vous viendrez au devant de ces misérables, ô Dieu terrible, et vous leur direz : « C'est moi. J'ai tout vu, je sais tout, j'ai déjoué vos complots et sauvé les peuples que vous vouliez perdre. Le mal que vous avez oublié, le mal que vous avez caché, le mal que vous avez espéré, le voilà ! Voyez vous-mêmes et jugez. »

Et le pécheur verra, et il entrera en fureur, et il grincera des dents, et il défaillira sur les ruines de ses désirs écroulés. » Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, Conf. VIIIe, Paris, 1874, p. 69-70.

2. **La volonté de Dieu.** — « Cette efficace (de la causalité première), est si grande que non seulement les choses sont absolument dès là que Dieu veut qu'elles soient, mais encore qu'elles soient telles dès que Dieu veut qu'elles soient telles...; car il ne veut pas que les choses soient en général seulement, mais il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit ; il est libre dès là que Dieu veut qu'il soit libre ; et il agit librement, dès là que Dieu veut qu'il agisse librement ; et il fait librement telle action dès là que Dieu le veut ainsi. Car toutes les volontés et des hommes et des anges sont comprises dans la volonté de Dieu comme dans leur cause première et universelle ; et elles ne sont libres que parce qu'elles y sont comprises comme libres... Dieu veut donc le premier, parce qu'il est le premier être et le premier libre ; et tout le reste veut après lui, et veut à la manière que Dieu veut qu'il veuille... Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même ; car cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs. » Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. 8.



Je crois en Dieu... *tout-puissant*

—

Leçon XVe

De Dieu Toute-Puissance et Attributs Moraux

I. *Texte du Catéchisme romain.* — II. *Toute-Puissance de Dieu.* — III. *Attributs moraux.*

I. Texte du Catéchisme romain

Les saintes Lettres expriment de plusieurs manières la puissance souveraine et l'immense majesté de Dieu, afin de faire comprendre de quel respect religieux on doit entourer son très saint nom. Au pasteur d'enseigner avant tout aux fidèles qu'elles lui donnent le plus souvent le nom de *Tout-puissant* (1). En effet, en parlant de lui-même, Jéhovah dit : « *Je suis le Dieu tout-puissant* (2) ; » et Jacob, envoyant ses fils à Joseph, faisait cette prière : « *Que le Dieu tout-puissant*

1. *Sum. theol.*, I, Q. xxv. — 2. *Genes.*, xvii, 1.

vous fasse trouver grâce devant lui (1). » Il est écrit dans l'Apocalypse : « *Le Seigneur Dieu, celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-puissant* (2) ; » ailleurs, le jugement est appelé « *le grand jour du Seigneur tout-puissant* (3). » D'autres fois aussi nous voyons plusieurs mots employés pour dire la même chose, comme dans ces endroits : « *Il n'y a rien qui soit impossible à Dieu* (4). » « *Le bras de Jéhovah est-il trop court* (5) ? » « *Vous pouvez faire, Seigneur, tout ce que vous voulez* (6). » L'Ecriture est ainsi remplie d'une foule d'expressions, qui, pour le sens, sont équivalentes à celle de Tout-puissant.

« Or nous entendons par ce terme qu'il n'y a rien, qu'il est impossible de rien concevoir, de rien imaginer qui surpasse la puissance de Dieu. Car non seulement il peut faire toutes ces choses qui, toutes grandes qu'elles sont, nous sont cependant plus ou moins connues, comme de faire rentrer l'univers dans le néant, ou de créer de rien, en un instant, plusieurs autres mondes ; mais son pouvoir s'étend aussi à des choses infiniment plus relevées, dont la raison humaine ne saurait même soupçonner la possibilité.

« Cependant, bien qu'il soit tout-puissant, Dieu ne saurait mentir, ni tromper, ni être trompé, ni pécher, ni cesser d'être, ni rien ignorer. Ce sont là des choses qui n'appartiennent qu'aux êtres imparfaits. Pour Dieu, dont l'action est toujours d'une perfection infinie, il ne peut les faire, parce qu'elles sont des effets de la faiblesse, et non d'un pouvoir souverain sur toutes choses, tel qu'il le possède. Ainsi donc, tout en reconnaissant en Dieu

1. *Genes.*, XLIII, 14. — 2. *Apoc.*, I, 8. — 3. *Apoc.*, VI, 17. — 4. *Luc.*, I, 37. — 5. *Num.*, XI, 23. — 6. *Sap.*, XII, 18.

la toute-puissance, nous croyons cependant qu'il est parfaitement exempt de tout ce qui ne serait pas en harmonie et en rapport avec sa nature infiniment parfaite.

« Que si le Symbole omettant les autres perfections de Dieu, ne propose à notre croyance que la toute-puissance, le pasteur aura soin de montrer que ce n'est pas sans des raisons très sages. En effet, dès que nous croyons qu'il est tout-puissant, nous avouons par là même qu'il a la connaissance de toutes choses, et que tout est soumis à sa volonté et à son empire ; et nous reconnaissons en lui tout ce qui est lié avec sa souveraine puissance et qui est nécessaire pour nous le faire comprendre.

« D'ailleurs, rien n'est plus propre à affermir notre foi et notre espérance que la conviction profondément gravée dans nos esprits que rien n'est impossible à Dieu. Quoi que l'on nous propose ensuite de croire, quelque grand et quelque incompréhensible que cela soit, quelque élevé que cela se trouve au-dessus de l'ordre accoutumé de la nature, la raison humaine y donnera facilement son assentiment dès qu'elle aura compris la toute-puissance de Dieu; et même plus les divins oracles annonceront des choses étonnantes, plus elle y ajoutera foi avec empressement. Que s'il s'agit des biens à espérer, jamais la grandeur de l'objet promis n'ébranlera la confiance de l'esprit, qui affermira au contraire ses désirs et ses espérances par cette pensée, souvent présente à son souvenir, que rien n'est impossible à un Dieu tout-puissant.

« Ayons donc soin de nous fortifier par la foi de cette vérité, surtout lorsque nous aurons à faire pour l'utilité du prochain quelque chose de difficile, ou que nous voudrons obtenir quelque chose de Dieu par la prière. Jésus-Christ nous enseigne lui-même

ce devoir lorsque, reprochant à ses apôtres leur incrédulité, il leur dit : « *Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne: Passe d'ici là-bas, et elle y passera, et rien ne vous sera impossible* (1). » Et l'apôtre saint Jacques, pour exciter la confiance du fidèle dans la prière, l'exhorte à « *demander avec foi, sans hésiter ; car celui qui hésite est semblable au flot de la mer qui est poussé par le vent de tous les côtés ; que cet homme-là ne s'imagine donc pas qu'il recevra quelque chose du Seigneur* (2). »

« Au reste, cette croyance nous est très utile et très avantageuse sous d'autres rapports. D'abord elle nous porte à la modestie et à l'humilité de l'esprit, suivant ces mots de saint Pierre : « *Humiliez-vous sous la main puissante de Dieu* (3). » De plus, elle nous apprend à ne pas craindre « *là où il n'existe aucun sujet de crainte* (4) », et à « *ne craindre que Dieu seul* (5) », qui « *nous tient en son pouvoir, nous et tous nos biens* (6). » Et le Seigneur lui-même a dit : « *Je vous montrerai celui que vous devez craindre. Craignez celui qui, après avoir tué le corps, peut vous précipiter dans l'enfer* (7). » Cette même foi sert encore à nous rappeler les grands bienfaits de Dieu à notre égard et à exciter notre reconnaissance. Quiconque pense, en effet, à la toute-puissance de Dieu, serait d'une trop grande ingratitude, s'il ne s'écriait souvent : « *Celui qui est tout-puissant a fait pour moi de grandes choses* (8). »

« Mais de ce que, dans cet article, nous disons que le Père est tout-puissant, il ne faudrait pas croire que la même perfection ne soit commune au Fils et

1. *Matth.*, XVII, 20. — 2. *Jac.*, I, 6-7. — 3. I, *Petr.*, V, 6. — 4. *Psal.*, LII, 6. — 5. *Psal.*, XXXII, 8. — 6. *Sap.*, VII, 16. — 7. *Luc.*, XII, 5. — 8. *Luc.*, I, 49.

au Saint-Esprit. De même que nous disons que le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, sans dire pour cela qu'il y a trois Dieux, mais en confessant réellement un seul Dieu ; ainsi, en confessant que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont tout-puissants, nous ne reconnaissons pas trois tout-puissants, mais un seul. Il y a pourtant une raison particulière de donner cette qualité au Père, c'est qu'il est la source de tout ce qui existe. Ainsi, nous disons du Fils qu'il est la sagesse, parce qu'il est le Verbe du Père ; et du Saint-Esprit, qu'il possède la bonté, parce qu'il est l'amour du Père et du Fils ; et cependant ces qualités ainsi que les autres conviennent également aux trois personnes suivant la règle de la foi catholique (1) ».

II. Toute-puissance de Dieu

1. Sa corrélation étroite avec l'Intelligence et la Volonté. — La Toute-puissance divine est le corollaire logique et nécessaire de la science et de la volonté de Dieu. La science et la volonté, en effet, concourent à la création et sont la cause des êtres créés.

1. La science d'abord, car elle est aux choses créées, dit saint Thomas (2), ce que la science de l'artisan est à ses ouvrages. Or, la science de l'artisan est la cause de ses ouvrages, puisqu'il opère par son intelligence. La forme intellectuelle est ainsi le principe de toute opération. Toutefois la forme intelligible n'est pas principe d'action par cela seul qu'elle est dans l'intelligence, il faut qu'elle soit inclinée vers tel effet par la volonté. Placée

1. *Cat. rom.*, I, art. 1, xv-xix. — 2. *Sum theol.*, I, Q. xvi, a 8.

entre deux pôles opposés, elle se porte vers l'un ou vers l'autre sous l'impulsion de la volonté. Jointe ainsi à la volonté, elle procède à l'opération et constitue la *science d'approbation*. Cette science diffère de celle de l'homme. Car, dit saint Augustin, « Dieu ne connaît pas les créatures spirituelles et corporelles parce qu'elles sont, mais ces créatures existent parce que Dieu les connaît (1). » Dans l'homme, au contraire, ce sont les créatures qui sont la cause de sa science ; en lui, la nature précède et mesure sa science ; tandis que la science de Dieu précède et mesure la nature elle-même. Et bien que la science de Dieu soit éternelle, il ne s'ensuit pas que les créatures soient aussi éternelles ; éternellement elles sont dans la science divine, mais elles ne passent à l'existence qu'au moment fixé par Dieu.

2. A la science s'ajoute la volonté. Celle-ci aussi est la cause des choses (2). Puisque la nature agit pour une fin, tout aussi bien que l'intelligence, il faut qu'une intelligence supérieure prescrive à la nature la fin qu'elle doit atteindre et les moyens propres à y parvenir. Or Dieu est la première des causes : Il agit donc par l'intelligence et par la volonté. De plus, une cause naturelle produit toujours le même effet, parce qu'elle agit toujours, à moins d'obstacle, d'une manière uniforme, d'une manière conforme à sa nature qui est déterminée, circonscrite, limitée. Ce ne peut être le cas de Dieu; vis-à-vis des créatures, il n'agit pas par nécessité, mais uniquement selon la détermination de sa volonté et de son intelligence. Enfin, la cause produit son effet conformément à la manière dont elle le contient, c'est-à-dire selon son mode d'être. Or,

1. *De Trinit.*, xv, 13. — 2. *Sum. theol.*, I, Q. xix, a. 4.

en Dieu, l'être est son intelligence. Il contient ses effets d'une manière intelligible, c'est-à-dire par l'intervention de la volonté qui seule détermine Dieu à réaliser ce qu'il a conçu dans son intelligence. N'oublions pas qu'intelligence et volonté ne se distinguent entre elles et avec l'essence divine que par un effet de notre esprit, car en Dieu c'est tout un.

2. Son existence et son objet. — 1. Nous avons vu sur quels textes scripturaires le Catéchisme romain s'appuie pour prouver l'existence de la toute-puissance. On en peut signaler d'autres, et, par exemple, les suivants : « *Tu es puissant, Jéhovah* (1). » « *Je sais que tu peux tout* (2). »

Tout ce que veut Jéhovah, il le fait,
Dans les cieux et sur la terre,
Dans la mer et dans tous les abîmes (3).

Nous avons vu aussi l'objet qu'il assigne à cette toute-puissance.

Dieu, étant l'être même, exclut de son essence tout mélange de potentialité ; car la puissance est un devenir et le devenir est en opposition formelle avec l'être. Mais la puissance peut s'entendre ou comme une pure réceptivité soumise à l'influence causale d'un agent extrinsèque, ou comme une force capable de produire certains effets ; dans le premier cas, on l'appelle puissance *passive*, dans le second puissance *active*. Considérée dans sa signification formelle, la puissance passive implique une imperfection, un défaut d'être ; tandis que la puissance active ne contient dans son concept aucune

1. *Psal.*, LXXXVIII, 9. — 2. *Job.*, XLII, 2. — 3. *Psal.*, CXXXIV, 6.

imperfection ; on ne peut agir, en effet, que parce qu'on est et dans la mesure où on est. La puissance active étant faite pour l'opération, elle sera d'autant plus parfaite qu'elle s'identifiera mieux avec cette opération ; et si elle se confond essentiellement avec elle, elle sera un acte pur ; l'acte pur et l'être pur ne seront qu'une seule réalité. Mais si la puissance active se distingue de son opération, elle conservera sans doute sa perfection naturelle, mais elle sera par le fait même une puissance mêlée de passivité, capable de recevoir, par son exercice, un accroissement d'être, ce qui est le caractère formel de la puissance passive. Ce dernier cas regarde les créatures ; le premier ne s'applique qu'à Dieu.

Dieu, en effet, parce qu'il est l'être infini, est l'acte pur, sans aucun mélange de potentialité. Il est déterminé par son essence à la plénitude de l'être et à la plénitude de l'opération. Mais cette opération, au lieu de survenir à sa vertu active comme une perfection nouvelle, n'est que l'acte infiniment subsistant d'une essence qui s'identifie avec sa propre existence : être et agir ne sont en Dieu qu'une seule et même chose. Mais il y a une différence entre l'opération divine *ad intra,* qui se termine tout entière dans l'essence subsistante d'où elle procède et dont nous parlerons en traitant de la trinité, et l'opération *ad extra* qui, sans sortir formellement de cette essence, s'extériorise pourtant virtuellement, en tant qu'elle aboutit à la production d'un être distinct de l'être divin. Cette dernière opération, la seule à envisager ici, s'étend aussi loin que le champ des essences réalisables ; la puissance divine est aussi illimitée que son essence.

La puissance se mesurant à l'être qui la possède, il va de soi que la puissance de Dieu comme son être est infinie, sans bornes, sans limites. Et c'est

pourquoi on l'appelle la toute-puissance. C'est le seul des attributs divins que mentionne le Symbole des apôtres ; et e Catéchisme romain fait observer avec raison qu'il n'exclut pas les autres, puisqu'il implique notamment celui d'intelligence et de volonté.

2. Dieu est tout-puissant, qu'est-ce à dire ? qu'il peut tout ? Oui, sans doute, il peut tout *ce qui est possible*. Car il est des choses absolument impossibles, et, par exemple, les choses contradictoires. Une chose, en effet, est absolument possible lorsque, dans les deux termes de la proposition qui l'expriment, l'attribut ne répugne pas au sujet. Or tout ce qui peut avoir la nature de l'être rentre dans les possibles absolus et tombe sous le domaine de la toute-puissance divine. Mais comme rien n'est contraire à la nature de l'être que le non-être, il ne se trouve hors de ces possibles absolus que ce qui implique en même temps l'être et le non-être, c'est-à-dire ce qui est contradictoire. L'intelligence divine ne saurait concevoir le contradictoire. On ne peut donc pas dire que Dieu ne peut pas le faire ; on parle plus correctement en disant que cela est impossible de soi.

Le péché étant un défaut de perfection dans l'acte, Dieu, qui est la perfection même, ne peut se concevoir avec ce défaut. Et c'est parce qu'il est tout-puissant qu'il ne peut absolument pas pécher.

De même Dieu ne peut pas faire que les choses passées n'aient été, cela implique contradiction.

Mais Dieu peut faire bien des choses qu'il ne fait pas. « *Pensez-vous*, disait Notre Seigneur, *que je ne puisse pas prier mon Père, et il m'enverrait aussitôt douze légions d'anges* (1). » Saint Augustin fait les

1. *Matth.* XXVI, 53.

remarques suivantes : Dieu aurait pu d'un seul coup exterminer les idolâtres (1), et il ne l'a pas fait ; infliger aux impies de nouveaux tourments (2), et il ne l'a pas fait ; susciter de la pierre des enfants d'Abraham (3), et il ne l'a pas fait ; jeter les montagnes dans la mer (4), et il ne l'a pas fait ; opérer mille autres merveilles, et il ne l'a pas fait. « On voit donc que Dieu ne fait pas tout ce qu'il peut faire. L'Ecriture aussi bien que la raison condamne l'opinion contraire (5). »

Dieu peut-il faire des choses meilleures que celles qui existent? Sans aucun doute. « *Dieu*, dit saint Paul, *peut faire infiniment plus que tout ce que nous demandons ou concevons* (6). » Il y a deux sortes de bonté, observe saint Thomas ; celle qui tient à l'essence des choses, et, sous ce rapport, Dieu peut bien faire une chose meilleure qu'une autre. Mais il ne peut pas faire que la même chose soit meilleure dans son essence qu'elle n'est. Car de même qu'il ne saurait rendre le nombre quatre plus grand, parce qu'il en changerait l'espèce en y ajoutant, de même il ne saurait, sans la changer, rendre une chose meilleure dans son essence, parce que l'addition d'une qualité substantielle changerait la nature des choses. Mais outre la *bonté essentielle* des êtres, il y a une bonté *accidentelle*, par exemple la sagesse et la justice dans la nature raisonnable de l'homme. Celle-ci, Dieu peut incontestablement l'améliorer et l'accroître (7).

Mais Dieu pourrait-il faire mieux qu'il ne fait, en entendant *mieux* au sens d'adverbe ? Dieu ne peut pas faire mieux qu'il ne fait, si on le considère en lui-même, car en faisant ce qu'il fait, il ne saurait

1. *Jos.*, XXIII, 9. — 2. *Sap.*, XVI, 6. — 3. *Luc.*, III, 8. — 4. *Matth.*, XI, 23. — 5. *De spirit. et litt.*, XXXIV. — 6. *Eph.*, III, 20. — 7. *Sum. theol.*, I, Q. XXV, a. 6.

opérer ni avec plus de sagesse ni avec plus de puissance ; mais si l'on regarde les choses faites, oui il pourrait faire mieux, puisqu'il est en sa puissance d'améliorer les choses qui existent, non dans leur essence, mais dans leurs accidents.

3. **Puissance limitée de l'homme.** — L'homme étant intelligence et volonté possède, dans la même mesure, la puissance. Mais quelle puissance que la sienne, à côté de la toute-puissance divine ! Que de limites, comme, du reste, dans sa science et sa volition ! Et pourtant jusqu'à quel point ne s'est-elle pas élevée de nos jours ! que de travaux ! que de recherches ! que de progrès déjà réalisés, insoupçonnés hier encore ! Dans tous les champs de l'activité humaine, en histoire, en géographie, en archéologie, en philologie, dans les sciences surtout, qui transforment de jour en jour le commerce, l'industrie, et apportent plus de bien-être physique, plus de civilisation ! Et que de progrès futurs, qu'on ne soupçonne pas aujourd'hui, mais qui, demain peut-être, seront des réalités ! La marge est grande dans l'œuvre divine, et le savoir, et la volonté, et la puissance de l'homme peuvent y évoluer à leur aise, sans qu'on puisse jamais se flatter d'en avoir découvert tous les trésors, et d'en tarir les merveilles. Et l'espoir, au cœur de l'homme, s'est élevé jusqu'à l'enthousiasme, jusqu'à l'enivrement de lui-même. Que de rêves en perspective, dans un avenir qu'on dit plus ou moins prochain ! Plus de misères dans les masses, rien que du bonheur ! Plus de guerres entre peuples, rien que la paix ! Plus de maux, plus de mort, si c'était possible ! Et ne serait-ce pas possible ? Qui sait ? Mais non, par là l'homme est rappelé au peu qu'il est, au peu qu'il peut. Ce serait sagesse que de le reconnaître ; c'est

folie de le méconnaître, et folie plus grande encore de penser, de parler, d'agir, comme si par delà le monde phénoménal Dieu n'existait pas, de rayer du domaine rationnel son existence et d'en venir à cette monstruosité de croire que Dieu est en train de se faire dans le monde grâce au progrès, en train de prendre conscience de lui-même dans l'homme et par l'homme. L'homme ne serait-il pas, n'est-il pas en définitive le Dieu nouveau ? Une telle aberration intellectuelle et morale n'est pas rare de nos jours. Impertinente comme l'orgueil, dont elle est l'expression, il pourrait bien se faire qu'elle fût châtiée tôt ou tard. Car s'il est vrai que la foudre frappe les cimes altières, il est encore plus vrai que « *Dieu résiste aux superbes* (1). » Et Dieu n'a guère qu'à abandonner l'homme à ses propres forces ; et tout autonome qu'il se proclame, l'homme se suffit à lui-même pour montrer une fois de plus que, sans Dieu, il n'est rien et ne peut rien, malgré ses prétentions. La Providence a parfois de ces leçons de choses.

III. Attributs moraux

1. **La Bonté et l'amour.** — Dieu est le bien, le souverain bien ; il est la bonté, la bonté souveraine ; c'est dire qu'il est souverainement aimable. Il est en même temps souverainement amour.

L'amour va au bien, naturellement ; tous les actes de la volonté le supposent comme leur première racine, comme leur principe générateur. Nul être intelligent ne désire que le bien aimé, nul ne se délecte que dans le bien aimé, nul ne hait que ce

1. *Jac.*, IV, 6.

qui s'oppose au bien aimé (1). Partout où se trouve la volonté se trouve donc l'amour. Par suite l'amour doit se retrouver en Dieu, à l'état parfait, puisqu'en Dieu la volonté est parfaite.

Dieu étant le bien, la bonté, la sagesse et la volonté, dans leur perfection absolue, *s'aime lui-même* nécessairement, en vertu même de sa nature, ainsi que nous l'avons déjà dit.

Il *aime* aussi *les créatures*, *toutes les créatures*, par le seul fait qu'il leur a donné l'être, ou la vie, ou l'intelligence et la volonté, parce que tout cela est un bien qu'il leur a libéralement départi. Mais il ne les aime pas toutes de la même manière. Celles qui sont privées de raison, incapables par suite de lui rendre amour pour amour et de participer à sa béatitude, il les aime sans doute, mais ce n'est pas à rigoureusement parler d'un amour d'amitié, c'est plutôt d'un amour de *quasi concupiscence*, non qu'il les désire ou qu'il en ait besoin, mais parce que, en les créant et les conservant, c'est le bien des créatures raisonnables qu'il a en vue, pour leur manifester sa bonté et leur faire du bien. Quant aux créatures raisonnables, celles-ci, par un mouvement de leur intelligence et de leur volonté, pouvant répondre à son amour, Dieu les aime d'un amour *d'amitié*, de *bienveillance*, et il les aime en proportion du bien qu'il communique à chacune d'elles et du bien que chacune d'elles accomplit. Mais si, par le péché, elles viennent à se détourner de lui, il les aime encore, non pas en tant que coupables, mais, quoi qu'elles soient coupables, en tant qu'êtres qui sont et qui sont par lui.

L'Ecriture renferme d'innombrables témoignages de la bonté et de l'amour de Dieu envers les hom-

1. *Sum. theol.*, I, Q. xx, a. 1.

mes ; elle nous représente Dieu sous les traits d'un père, d'une mère, d'un ami, d'un époux. Dieu nous traite, en effet, comme des êtres de prédilection ; il nous couvre de bienfaits ; et saint Jean l'a défini avec raison, quand il a dit : « *Dieu est charité* (1). »

« *Une femme oubliera-t-elle son nourrisson,*
Qu'elle n'ait pas pitié du fruit de ses entrailles ?
Quand les mères oublieraient,
Moi, je ne t'oublierai point (2). »
« *Il l'a entouré (le peuple juif), il a pris soin de lui,*
Il l'a gardé comme la prunelle de son œil.
Pareil à l'aigle qui excite sa couvée,
Et voltige au-dessus de ses petits,
Jehovah *a déployé ses ailes, il a pris* Israël,
Il l'a porté sur ses plumes (3). »

« *Comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerai* (4). »

C'est à l'âme chrétienne que peuvent s'appliquer ces paroles d'Ezéchiel : « *Tu fus renommée parmi les nations pour ta beauté, car elle était parfaite, grâce à ma splendeur que j'avais répandue sur toi, dit le seigneur Jéhovah* (5). » L'âme chrétienne, en effet, objet de la tendre sollicitude de Dieu est sa fille adoptive, destinée à jouir de sa propre gloire dans le ciel. De combien de bienfaits n'est-elle pas redevable ici bas à ce Dieu bon et généreux ? Et de combien de gloire ne sera-t-elle pas un jour récompensée ? En possession de la grâce présente et dans l'espérance de la gloire future, dont l'homme ne saurait se faire une idée, combien ne doit-elle pas s'efforcer de répondre par son amour reconnaissant à l'amour infini ?

1. I *Joan.*, IV, 16. — 2. *Isaï.*, XLIX, 15. — 3. *Deut.*, XXXII, 10-11. — 4. *Isaï.*, LVI, 13. — 5. *Ezech.*, XVI, 14.

2. La Miséricorde. — C'est particulièrement à l'égard des malheureux, et de la manière la plus touchante, qu'éclate la bonté divine, ou la *Miséricorde*. Ce mot, dit saint Augustin, vient de « *miserum cor facere condolentis alieno malo* (1). » Il s'applique à l'âme qui compatit aux peines des autres.

Dieu, évidemment, ne possède pas cette attribut comme une passion affective (2), car il ne saurait être atteint dans sa béatitude infinie par la misère d'autrui ; mais il lui convient éminemment de la soulager, de la faire disparaître, parce que toute misère est un défaut. Or, qui est plus malheureux que le pécheur, puisqu'en lui cette misère morale qu'est le péché constitue un défaut dont il est responsable ? Et qui plus que le pécheur, surtout quand il est pénitent, attire les bienfaits de la miséricorde divine ?

« *Reviens, infidèle Israël, dit Jéhovah ;*
Je ne veux pas vous montrer un visage sévère,
Car je suis miséricordieux, dit Jéhovah,
Et je ne garde pas ma colère à toujours.
Seulement reconnais ta faute,
Car tu as été infidèle à Jéhovah, ton Dieu...
Revenez, fils infidèles, dit Jéhovah,
Car je suis votre maître (3). »

« *Prendrai-je plaisir à la mort du méchant, dit le Seigneur Jéhovah ? N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive ?... Détournez-vous et convertissez-vous de tous vos péchés, et l'iniquité ne deviendra pas votre ruine. Rejetez loin de vous toutes les transgressions que vous avez commises, faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau. Pourquoi mourriez-vous, maison d'Israël? Car je ne prends point plaisir à la mort de*

1. *De mor. Eccles.*, I, XXVII, 53. — 2. *Sum. theol.*, I, Q. XXI, a 2, 3. — 3. *Jerem.*, III, 12-14.

celui qui meurt, dit le Seigneur Jéhovah ; convertissez-vous donc et vivez (1). »

« *C'est moi, moi seul, qui efface tes prévarications pour l'amour de moi* (2). »

« *Souviens-toi de ces choses, ô Jacob,*
O Israël, car tu es mon serviteur ;
Je t'ai formé, tu es mon serviteur,
O Israël, tu ne seras pas oublié de moi !
J'ai effacé tes transgressions comme un nuage,
Et tes péchés comme une nuée ;
Reviens à moi, car je t'ai racheté.
Cieux, poussez des cris de joie, car Jéhovah a fait cela !
Retentissez d'allégresse, profondeurs de la terre !
Eclatez de joie, montagnes,
Forêts, avec tous vos arbres,
Car Jéhovah a racheté Jacob
Et manifesté sa gloire en Israël (3). »

Qui n'a présents à la mémoire les accents de David pour remercier Dieu de ses bienfaits (4) ? Qui ne se rappelle ce psaume CXXXV^e, sous forme de litanie, où à chaque verset revient comme un refrain, le *quoniam in æternum misericordia ejus*, sa miséricorde est éternelle ? Et n'est-ce pas sous le nom de Père que Notre Seigneur nous a appris à prier Dieu : « *Notre Père, qui êtes aux cieux !* » Saint Paul a raison d'appeler Dieu « *le père des miséricordes et le Dieu de toute consolation* (5). » La miséricorde ! quel attribut plus consolant pour notre humaine misère ! En quels traits inoubliables le divin Maître l'a marqué dans ces paraboles si touchantes de la brebis perdue et de l'enfant prodigue ! Et quel thème fécond sous la plume et sur les

1. *Ezech.*, XVIII, 30-32. — 2. *Isaï.*, XLIII, 25. — 3. *Isaï.*, XLIV, 21-23. — 4. *Psal.*, CII ; on le trouvera à la fin de cette leçon. — 5. II *Cor.*, I, 3.

lèvres des Pères de l'Eglise ! Mais, par contre, de la part du pécheur, quelle folie de rester sourd aux appels de la miséricorde divine, de s'attarder dans le péché, de s'y endurcir ! Et quel malheur d'y mourir ! Car si Dieu est bon et miséricordieux au-delà de tout ce qu'on peut dire, il est juste également ; sa bonté ne saurait entraver sa justice.

3. **La justice.** — Dieu est bon, miséricordieux, patient, d'une longanimité à toute épreuve ; mais il est *juste*. Il n'a pas, il ne peut pas avoir la justice *commutative*, celle qui règle les échanges, les transactions, les achats ou les ventes ; car, comme l'a dit saint Paul, « *qui lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour* (1) ? » Mais il a la justice *distributive*, qui consiste dans une répartition équitable des biens et des maux, et qui s'impose comme une règle à tout souverain, à tout administrateur, à tout juge. N'est-il pas le Maître, le Souverain, le Législateur, le Juge par excellence ?

Il est tenu sans aucun doute, dès qu'il se décide à faire quelque acte extérieur, d'accomplir les desseins de sa sagesse et de manifester la munificence de sa bonté (2). Ayant donc créé les êtres, il est tenu de plus d'accorder à chacun ce qui lui est dû selon sa nature et sa condition. Nulle difficulté pour les êtres sans raison. Mais vis-à-vis de l'homme ? L'homme peut mal user de sa liberté, il désobéit et il pèche ; il peut aussi en faire un excellent usage, s'en servir pour vaincre ses passions, pratiquer la vertu et accumuler de bonnes œuvres. En présence de cette alternative, Dieu se doit à lui-même et il doit à l'homme de traiter l'homme selon le bon ou mauvais usage de sa liberté. Nécessairement, il doit

1. *Rom.*, XI, 35. — 2. *Sum. theol.*, I, Q. XXI, a. 1, 2.

récompenser le bien et punir le mal. Dans quelle mesure et de quelle manière, c'est ce que nous verrons plus tard.

Cet attribut divin se retrouve, cela va sans dire, à toutes les pages de nos saints Livres. Tobie disait dans sa prière : « *Vous êtes juste, Seigneur ; justes sont tous vos jugements, et toutes vos voies sont miséricorde, vérité et justice* (1). » Le psalmiste, dans son éloge de la loi de Dieu, s'écriait :

« *Tu es juste, Jéhovah,*
Et tes jugements sont équitables (2). »

Saint Mathieu (3) et saint Paul (4) répètent : « *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres.* » L'Apôtre raisonnait de la sorte : « *Ainsi, qui que tu sois, ô homme, toi qui juges, tu es inexcusable : car en jugeant les autres, tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges. Car nous savons que le jugement de Dieu est selon la vérité contre ceux qui commettent de telles (fautes). Et tu penses, ô homme, toi qui juges ceux qui les commettent, et qui les fais toi-même, que tu échapperas au jugement de Dieu ? Ou méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité ? Et ne sais-tu pas que la bonté de Dieu t'invite à la pénitence ? Par ton endurcissement et ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres : la vie éternelle à ceux qui, par la persévérance dans le bien, cherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité ; mais la colère et l'indignation aux enfants de contention, indociles à la vérité, dociles à l'iniquité* (5). » C'est en quelques mots,

1. *Tob.*, III, 2. — 2. *Psal.*, CXVIII, 137. — 3. *Matth.*, XVI, 27. — 4. *Rom.*, II, 6. — 5. *Rom.*, II, 1-8.

l'indication de la rétribution finale. Et si, d'une part, on comprend, devant cette alternative formidable, la vérité de cette sentence. « *Il est effroyable de tomber dans les mains du Dieu vivant* (1), » car la justice de Dieu n'est redoutable qu'aux pécheurs, on comprend aussi, d'autre part, la confiance, la sérénité, le calme et la paix du serviteur bon et fidèle, qui faisaient dire à saint Paul : « *J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi ; il ne me reste plus qu'à recevoir la couronne de justice, que me donnera en ce jour-là le Seigneur, le juste juge, et non seulement à moi, mais à tous ceux qui auront aimé son avènement* (2). »

4. La Sainteté. — La *Sainteté* est l'abrégé et comme un précis des perfections divines. C'est elle qu'exaltait en particulier Moïse, après le passage miraculeux de la Mer Rouge.

« *Je chanterai à Jéhovah, car il a fait éclater sa gloire :*
Il a précipité dans la mer cheval et cavalier.
. . . .
Qui est comme toi parmi les Dieux, ô Jéhovah ?
Qui est comme toi auguste en sainteté (3) *?* »

Dieu se manifeste à ses prophètes comme le saint, le très saint, le trois fois saint. Isaïe raconte ainsi l'une de ses visions : « *Je vis le Seigneur assis sur un trône haut et élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui ; ils avaient chacun six ailes... Et ils criaient l'un à l'autre et disaient :*

Saint, saint, saint est Jéhovah des armées !
Toute la terre est pleine de sa gloire (4). »

1. *Heb.*, x, 31. — 2. II *Tim.*, iv, 7-8. — 3. *Exod.*, xv, 1, 11. — 4. *Isaï*, vi, 1-3.

Dans la vision de saint Jean, ce sont les quatre animaux symboliques, recouverts eux aussi de six ailes, qui ne cessent de dire jour et nuit : « *Saint, saint, saint est le Dieu tout-puissant, qui était, qui est et qui vient* (1). »

Saint, tel est le titre que Notre Seigneur donne à son Père avec celui de juste, dans sa dernière prière : *Pater sancte* (2), *Pater juste* (3); ces deux titres n'en font qu'un, ils résument toutes les perfections morales de Dieu.

La sainteté de Dieu est incompatible avec tout péché, avec toute imperfection d'entendement et de volonté, avec tout défaut; car Dieu est bon par essence; il n'entend et ne veut que ce qu'il faut; son intelligence et sa volonté sont sa nature même qui est excellente. En lui se confondent sa perfection morale et sa perfection naturelle.

A raison de cette sainteté, Dieu veut que les créatures raisonnables s'appliquent de tous leurs efforts à lui ressembler. « *Je suis Jéhovah, votre Dieu ; vous vous sanctifierez, et vous serez saints, car je suis saint* (4). » Et c'est pourquoi il entoure de tant d'égards prodigieux ceux qui travaillent à se sanctifier sur la terre. Il les encourage, il les engage à redoubler d'efforts, à progresser sans cesse. « *Que le juste pratique encore la justice : et que le saint se sanctifie encore* (5). »

> *Jéhovah aime la justice,*
> *Et il n'abandonne pas ses fidèles* (6). »

Les abandonner n'est pas assez. C'est en eux qu'il établit sa demeure. « *Si quelqu'un m'aime*, dit Notre Seigneur, *il gardera ma parole, et mon Père*

1. *Apoc.*, IV, 8. — 2. *Joan.*, XVII, 11. — 3. *Joan.*, XVII, 25. — 4. *Levit.*, XI, 44; XIX, 2; I *Petr.*, I, 16. — 5. *Apoc.*, XXII, 11. — 6. *Psal.*, XXXVI, 28.

l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure (1). » L'âme du saint, en effet, est, selon l'enseignement de saint Paul, le temple particulièrement choisi de Dieu (2). De ce temple béni s'élèvent des prières, justement comparées aux parfums de l'encens (3). Voici comment la *Sagesse* dépeint la vie des saints :

« *Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,*
Et les tourments ne les atteindront pas.
Aux yeux des insensés ils paraissent être morts,
Et leur sortie de ce monde *semble être un malheur.*
Et leur départ du milieu de nous un anéantissement ;
Mais ils sont dans la paix.
Alors même que, devant les hommes, ils ont subi des châ-
Leur espérance est pleine d'immortalité. [*timents,*
Après une légère peine, ils recevront une grande récompense.
Car Dieu les a éprouvés
Et il les a trouvés dignes de lui,
Il les a essayés comme l'or dans la fournaise,
Et les a agréés comme un parfait holaucauste.
Au jour de leur récompense, les justes brilleront,
Semblables à la flamme qui court à travers les roseaux.
Ils jugeront les nations et domineront les peuples,
Et le Seigneur règnera sur eux à jamais (4). »

Le psalmiste a raison de dire :

« *Elle a du prix aux yeux de Jéhovah,*
La mort de ses fidèles (5). »
« *Les fidèles triomphent dans la gloire*
Et tressaillent de joie sur leur couche (6). »

La récompense assurée aux élus dépasse tout ce que l'on peut concevoir. Car, dit saint Paul, « *notre*

1. *Joan.*, XIV, 23. — 2. I *Cor.*, III, 17 ; VI, 19 ; II *Cor.*, VI, 16. — 3. *Apoc.*, V, 8. — 4. *Sap.*, III, 1-8. — 5. *Psal.*, CXV, 15. — 6. *Psal.*, CXLIX, 5.

légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire (1). »

Le pécheur ne saurait aspirer à une telle récompense ; sa vie répugne à la sainteté de Dieu : c'est le sentiment de David, dans sa prière matinale :

« *Jéhovah, dès le matin, tu entendras ma voix;*
Car tu n'es pas un Dieu qui prenne plaisir au mal;
Avec toi le méchant ne saurait habiter.
Les insensés ne subsistent pas devant tes yeux;
Tu hais tous les artisans d'iniquité.
Tu fais périr les menteurs;
Jéhovah abhorre l'homme de sang et de fraude (2). »

« Les pécheurs attaquent Dieu inutilement par leur rebellion, dit Bossuet ; et sa sainteté demeure inviolable au milieu des impiétés, des blasphèmes, des impuretés, dont tout l'univers est rempli par la malice des hommes et des démons. Il demeure saint, quoique pour punir les pécheurs il les livre à leurs mauvais désirs, parce que les y livrer n'est pas les produire. Dieu ne fait que se soustraire lui-même à un cœur ingrat ; et cette soustraction est sainte, parce que Dieu se soustrait justement lui-même à ceux qui le quittent, et punit leur égarement volontaire en les frappant d'aveuglement. Il fait tout dans l'homme, excepté le seul péché, où son action ne se mêle point. Celui qu'il permet ne le souille point, parce que lui seul il en peut tirer un bien infini, et plus grand que n'est la malice de tous les péchés ensemble (3). »

Dieu, par bonté, par miséricorde, est toujours prêt à pardonner au pécheur repentant, à purifier

1. II *Cor.*, IV, 17. — 2. *Psal.*, V, 4-7. — 3. *Elévations sur les mystères*, Ie Sem., élév. XI.

sa conscience, à laver ses souillures, à le recevoir dans ses bras et sur son cœur, à le revêtir de la robe nuptiale et à se réjouir de sa conversion. Car, au ciel, « *il y aura plus de joie pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de se repentir* (1). » Mais si, malgré tout, le pécheur s'obstine et meurt dans son péché, Dieu lui dira : « *Je ne vous ai jamais connus. Retirez-vous de moi, ouvriers d'iniquité* (2). » Et la sentence du souverain juge, condamnant les maudits au feu éternel, sera l'expression de sa sainteté méconnue et de sa justice suprême.

En présence de la question de la nature de Dieu, l'homme, même avec les secours de la révélation, est impuissant à la résoudre d'une manière adéquate, il ne peut que « balbutier, » disions-nous en rappelant le mot de saint Grégoire. Et nous ne pouvons pas mieux terminer que par ces paroles de Fénelon : « Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô Infini simple, au dessus de toutes les mesures par lesquelles mon faible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur, et par là je retombe à contre-temps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'est pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu ; pardonnez les bégayements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection (3). »

1. *Luc.*, XV, 7. — 2. *Matth.*, VII, 23. — 3. *Traité de l'existence de Dieu,* à la fin.

1. Louange à Dieu pour sa bonté.

« Mon âme, bénis Jéhovah,
Et que tout ce qui est en moi bénisse son saint nom !
Mon âme, bénis Jéhovah,
Et n'oublie pas ses nombreux bienfaits.
C'est lui qui pardonne toutes les iniquités,
Qui guérit toutes les maladies ;
C'est lui qui délivre ta vie de la fosse,
Qui te couronne de bonté et de miséricorde ;
C'est lui qui comble de biens tes désirs ;
Et ta jeunesse renouvelée a la vigueur de l'aigle.

« Jéhovah exerce la justice,
Il fait droit à tous les opprimés.
Il a manifesté ses voies à Moïse,
Ses grandes œuvres aux enfants d'Israël.
Jéhovah est miséricordieux et compatissant,
Lent à la colère et riche en bonté.
Ce n'est pas pour toujours qu'il réprimande,
Il ne garde pas à jamais sa colère.
Il ne nous traite pas selon nos péchés,
Et ne nous châtie pas selon nos iniquités.

« Car autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre,
Autant sa bonté est grande envers ceux qui le craignent.
Autant l'Orient est loin de l'Occident,
Autant il éloigne de nous nos transgressions.
Comme un père a compassion de ses enfants
Jéhovah a compassion de ceux qui le craignent.
Car il sait de quoi nous sommes formés,
Il se souvient que nous sommes poussière.

« L'homme ! Ses jours sont comme l'herbe,
Il fleurit comme la fleur des champs.
Qu'un souffle passe sur lui, il n'est plus,
Et le lieu qu'il occupait ne le connaît plus.
Mais la bonté de Jéhovah dure à jamais pour ceux qui le craignent,
Et sa justice pour les enfants de leurs enfants,
Pour ceux qui gardent son alliance,
Et se souviennent de ses commandements pour les observer.

« Jéhovah a établi son trône dans les cieux,
Et son empire s'étend sur toutes choses.
Bénissez Jéhovah, vous, ses anges,
Qui êtes puissants et forts, et qui exécutez ses ordres,
En obéissant à la voix de sa parole.
Bénissez Jéhovah, vous toutes, ses armées,
Qui êtes ses serviteurs et exécutez sa volonté !
Bénissez Jéhovah, vous toutes, ses œuvres,
Dans tous les lieux de sa domination !
Mon âme, bénis Jéhovah ! » (Psaume CII.)

2. En l'honneur du Créateur et du Bienfaiteur d'Israël.

« Rendez hommage à Jéhovah, car il est bon,
Car sa miséricorde est éternelle.
Rendez hommage au Dieu des dieux,
Car sa miséricorde est éternelle.
Rendez hommage au Seigneur des seigneurs,
Car sa miséricorde est éternelle.
A celui qui seul opère de grands prodiges,
Car sa miséricorde est éternelle ;
Qui a fait les cieux avec sagesse,
Car sa miséricorde est éternelle ;
Qui a étendu la terre sur les eaux,
Car sa miséricorde est éternelle ;
Qui a fait les grands luminaires,
Car sa miséricorde est éternelle ;
Le soleil pour présider au jour,
Car sa miséricorde est éternelle ;
La lune et les étoiles pour présider la nuit,
Car sa miséricorde est éternelle ;
A celui qui frappa les Egyptiens dans leurs premiers-nés,
Car sa miséricorde est éternelle ;
Il fit sortir Israël du milieu d'eux,
Car sa miséricorde est éternelle,
D'une main forte et d'un bras étendu,
Car sa miséricorde est éternelle ;
A celui qui divisa en deux la mer rouge,
Car sa miséricorde est éternelle,

Qui fit passer Israël au travers,
Car sa miséricorde est éternelle,
Et précipita Pharaon et son armée dans la mer rouge
Car sa miséricorde est éternelle ;
A celui qui conduisit son peuple dans le désert,
Car sa miséricorde est éternelle,
Qui frappa de grands rois,
Car sa miséricorde est éternelle,
Et fit périr des rois puissants,
Car sa miséricorde est éternelle,
Séhon, roi des Amorrhéens,
Car sa miséricorde est éternelle,
Et Og, roi de Basan,
Car sa miséricorde est éternelle ;
Qui donna leur pas en héritage,
Car sa miséricorde est éternelle,
En héritage à Israël, son serviteur,
Car sa miséricorde est éternelle ;
A celui qui se souvint de nous quand nous étions humiliés,
Car sa miséricorde est éternelle,
Et nous délivra de nos oppresseurs,
Car sa miséricorde est éternelle ;
A celui qui donne à tout ce qui vit la nourriture,
Car sa miséricorde est éternelle.
Rendez hommage au Dieu des cieux,
Car sa miséricorde est éternelle. »

(Psaume CXXXV.)

3. **Toute-puissance de Dieu.** Chant de Moïse après le passage de la mer Rouge.

« Je chanterai à Jéhovah, car il a fait éclater sa gloire :
Il a précipité dans la mer cheval et cavalier.
Jéhovah est ma force et l'objet de mes chants ;
C'est lui qui m'a sauvé ;
C'est lui qui est mon Dieu : je le célèbrerai ;
Le Dieu de mon père : je l'exalterai.
Jéhovah est un vaillant guerrier ;
Jéhovah est son nom !
Il a jeté dans la mer les chars de Pharaon et son armée ;

L'élite de ses capitaines a été engloutie dans la mer rouge.
Les flots les couvrent.
Ils sont descendus au fond des eaux comme une pierre.
Ta droite, ô Jéhovah, s'est signalée par sa force :
Ta droite, ô Jéhovah, a écrasé l'ennemi.
Dans la plénitude de ta majesté,
Tu renverses tes adversaires ;
Tu déchaînes ta colère :
Elle les consume comme du chaume.
Au souffle de tes narines, les eaux se sont amoncelées,
Les flots se sont dressés comme une muraille,
Les vagues se sont durcies au sein de la mer.
L'ennemi disait : « Je les poursuivrai, je les atteindrai,
Je partagerai les dépouilles,
Ma vengeance sera assouvie ;
Je tirerai l'épée, ma main les exterminera. »
Tu as soufflé de ton haleine :
La mer les a couverts,
Ils se sont enfoncés comme du plomb
Dans les vastes eaux.
Qui est comme toi parmi les dieux, ô Jéhovah ?
Qui est comme toi auguste en sainteté ?
Redoutable à la louange même,
Opérant des prodiges ?
Tu as étendu ta droite,
La mer les a engloutis...
Les peuples l'ont appris, ils tremblent ;
La terreur s'empare des Philistins ;
Déjà les princes d'Edom sont dans l'épouvante ;
L'angoisse s'empare des forts de Moab ;
Tous les habitants de Chanaan ont perdu courage ;
La terreur et la détresse tomberont sur eux.
Par la force de ton bras
Ils deviendront immobiles comme une pierre,
Jusqu'à ce que ton peuple ait passé, ô Jéhovah...
Jéhovah règnera à jamais et toujours. »

(Exode, XV, 1-18.)



ARTICLE PREMIER

Je crois en Dieu *le Père...* en *Jésus-Christ...* au *Saint-Esprit.*

—

Leçon XVI[e]

De la Sainte Trinité

I. *Les formules.* — II. *La preuve scripturaire :* 1° *Dans l'Ancien Testament* — 2°. *Dans le Nouveau.*

I. Les Formules

Le mystère de la Sainte Trinité se trouve formulé succintement dans ces paroles de Notre Seigneur à ses apôtres, avant l'ascension : « *Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* (1). »

1. Il y a loin de cette formule si concise à celle du *symbole de saint Athanase*, si explicite et si détaillée, comme nous l'avons vu : « La foi catholique c'est d'adorer un seul Dieu dans la Trinité et la Trinité dans l'unité, sans confondre les personnes, sans séparer les substances. Car autre est la personne du Père, autre celle du Fils, autre celle de l'Esprit-Saint. Mais pour le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, une est la divinité, égale la gloire, coéternelle

1. *Matth.*, XXVIII, 19.

la majesté. Tel le Père, tel le Fils, tel l'Esprit-Saint. Increé est le Père, increé est le Fils, increé est l'Esprit-Saint. Immense est le Père, immense le Fils, immense l'Esprit-Saint. Eternel est le Père, éternel est le Fils, éternel l'Esprit-Saint ; et pourtant ce ne sont point trois éternels, mais un seul éternel ; ni trois increés, ni trois immenses, mais un seul increé et un seul immense. De même tout-puissant est le Père, tout-puissant est le Fils, tout-puissant est l'Esprit-Saint ; et pourtant ce ne sont pas trois tout-puissants, mais un seul tout-puissant. Ainsi Dieu est le Père, Dieu le Fils, Dieu l'Esprit-Saint ; et pourtant ce ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu... De même que la vérité chrétienne nous oblige de confesser que chaque personne, séparément, est Dieu et Seigneur, de même la religion catholique nous défend de dire trois Dieux ou trois Seigneurs. Le Père n'a été ni fait, ni créé, ni engendré. Le Fils est du Père seul, ni fait, ni créé, mais engendré. L'Esprit-saint est du Père et du Fils, ni fait, ni créé, ni engendré, mais procédant de l'un et de l'autre. Il n'y a donc qu'un Père, et non trois Pères ; qu'un Fils, et non trois Fils, qu'un Esprit-Saint, et non trois Esprits-Saints. Et, dans cette Trinité, rien n'est plus ancien ou plus jeune, rien n'est plus grand ou plus petit, mais les trois personnes sont coéternelles et coégales entre elles. »

2. Tous les éléments essentiels du dogme de la Trinité se trouvent réunis dans le symbole de foi du XIe *Concile de Tolède*, tenu en 675 : « Nous confessons et croyons que la sainte et ineffable Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit est essentiellement un seul Dieu d'une seule substance, d'une seule nature, d'une seule majesté et puissance. Nous professons que le Père n'est ni engendré, ni créé, mais inengendré, ne tenant de personne son origine..., que le Fils est né de la substance du Père sans commencement avant tous les siècles..., de la même substance que le Père, et c'est pourquoi on le dit consubstantiel au Père... Nous croyons également que l'Esprit-Saint, la troisième personne de la Trinité, est un seul et même Dieu avec Dieu le Père et le Fils, d'une seule et

même substance, d'une seule et même nature ; ni engendré, ni créé, mais procédant de l'un et de l'autre... Les noms des personnes marquent leurs relations réciproques, celui de Père par rapport au Fils, celui de Fils par rapport au Père, celui de Saint-Esprit par rapport à l'un et à l'autre... Nous ne professons pas trois substances comme nous professons trois personnes, mais une seule substance et trois personnes... A chacune des trois appartient une seule et indivise et égale divinité... Nous distinguons les personnes, nous ne scindons pas la divinité. Nous reconnaissons la Trinité dans la distinction des personnes, mais nous professons l'unité à cause de la nature ou de la substance... Bien qu'ils soient trois en un et un en trois, chaque personne cependant possède ses propriétés personnelles (1). »

3. Au commencement du XIII[e] siècle, le IV[e] *Concile de Latran* de 1215 condamne les erreurs de Joachim de Flore, de la manière suivante : « Le saint Concile approuvant, nous croyons et confessons avec Pierre Lombard qu'il existe une chose unique et suprême, incompréhensible et ineffable, qui est véritablement Père, Fils et Saint-Esprit, trois personnes ensemble et chacune d'elles à part. Et ainsi en Dieu la Trinité seulement existe, non la quaternité, parce que chacune de ces trois personnes est cette chose, c'est-à-dire la substance, l'essence ou la nature divine, qui seule est le principe de toutes choses en dehors duquel on ne peut en découvrir quelque autre. Et cette chose n'est ni génératrice, ni engendrée, ni procédante, mais elle est le Père qui engendre, et le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède, pour que les distinctions soient dans les personnes et l'unité dans la nature. Donc, bien que le Père soit un autre, le Fils un autre, le Saint-Esprit un autre, ils ne sont pourtant pas autre chose, mais cette chose, qui est le Père, est le Fils et le Saint-Esprit, la même chose tout-à-fait ; de sorte que, conformément à la foi orthodoxe et catholique, nous croyons qu'il sont consubstantiels. En effet, le Père, en

1. Denzinger, n, 222-234.

engendrant éternellement le Fils, lui a donné sa substance, comme il (le Fils) en témoigne : « Ce que le Père m'a donné est plus grand que toutes choses. » Et on ne peut pas dire qu'il lui ait donné une partie de sa substance et qu'il en ait retenu une partie pour lui-même, puisque, étant absolument simple, la substance du Père est indivisible. Mais l'on ne peut pas dire davantage que le Père, en engendrant, ait transféré sa substance au Fils, comme s'il l'avait donnée au Fils de manière à ne pas la retenir pour lui-même : autrement il aurait cessé d'être une substance. Il est donc clair qu'en naissant le Fils a reçu la substance du Père sans aucune diminution, et ainsi le Père et le Fils ont même substance. Par conséquent une même chose est à la fois le Père et le Fils, et aussi le Saint-Esprit, qui procède de l'un et de l'autre (1). »

4. Le *Catéchisme romain* commence par légitimer le nom de Père qu'on donne à Dieu dans le Symbole. « Quelques-uns, dit-il, même de ceux dont la foi n'éclairait pas les ténèbres, ont compris que Dieu est une substance éternelle, qu'il est le principe de toutes choses, qu'il gouverne et conserve, par sa providence, l'ordre et l'état de tout ce qui est ; et de là, voyant que les hommes donnent le nom de père à celui qui est le chef d'une famille, qui la gouverne par son autorité et ses conseils, ils ont attribué aussi, par comparaison, le même nom à Dieu, qu'ils reconnaissent pour créateur et gouverneur de toutes choses. C'est du même nom que se servent les Ecritures lorsqu'elles rappellent que Dieu est le créateur de toutes choses, que son pouvoir et sa providence admirable s'étendent sur tout.

« *N'est-il pas ton père, ton créateur ?*
Celui qui t'a fait et qui t'a établi (2) ?

« *N'avons-nous pas tous un même père? Un même Dieu ne nous a-t-il pas tous créés* (3) ? » Mais il est appelé

1. Denzinger, n. 358. — 2. *Deut.*, xxxii, 6. — 3. *Malach.*, ii, 10.

bien plus souvent et d'une manière toute particulière le père des chrétiens, surtout dans le Nouveau Testament. C'est des chrétiens que l'apôtre dit : « *Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba ! Père* (1). » Là « *le Père nous a témoigné tant d'amour,* dit saint Jean, *que nous sommes appelés et que nous sommes réellement les enfants de Dieu* (2) ; » « *or si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ* (3), » « *qui est le premier-né d'un grand nombre de frères* (4), » « *et qui ne rougit pas de nous appeler ses frères* (5). » Ainsi, soit que l'on regarde Dieu du côté de la création et de sa providence universelle, soit qu'on considère spécialement l'adoption spirituelle qu'il a faite des chrétiens, c'est avec raison que les fidèles le reconnaissent pour leur père.

« Mais, outre ces significations, le pasteur avertira les fidèles qu'en entendant le nom de Père, ils doivent élever leur esprit à des mystères plus sublimes encore. Tout ce qu'il y a, en effet, et de plus caché et de plus impénétrable dans « *cette lumière inaccessible que Dieu habite* (6), » ce que la raison humaine ne pouvait ni atteindre ni soupçonner, se trouve exprimé par ce nom de Père, comme nous l'apprennent les oracles sacrés. Il nous avertit donc qu'il y a dans l'essence divine, non une seule personne mais plusieurs réellement distinctes. Nous croyons, en effet, qu'il y en a trois dans la même nature : celle du Père, qui n'est engendrée d'aucune autre ; celle du Fils, qui est engendrée du Père avant tous les siècles ; celle du Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, de toute éternité. Le Père est, dans l'unité de la nature divine, la première personne, faisant avec son Fils unique et le Saint-Esprit un seul Dieu, un seul Seigneur : non point une seule personne, mais une seule nature en trois personnes. Et on ne doit pas s'imaginer qu'il y ait entre elles aucune différence, ni aucune inégalité. Toute la

1. *Rom.*, VIII, 15. — 2. I *Joan.*, III, 1. — 3. *Rom.*, VIII, 17. — 4. *Rom.*, VIII, 29. — 5. *Heb.*, II, 11. — 6. I *Tim.*, VI, 16.

distinction que l'on conçoit en elles, vient de leurs propriétés respectives. Le Père n'est point engendré ; le Fils est engendré du Père ; le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre. Et ainsi, pour ces trois personnes, nous confessons la même essence, la même substance, et, dans la confession de cette vraie et éternelle divinité, nous adorons avec piété et respect la distinction dans les personnes, l'unité dans l'essence, et l'égalité dans la Trinité.

« Ainsi lorsque nous disons que le Père est la première personne, il ne faut pas croire que nous reconnaissions dans la Trinité quelque chose de premier et de dernier, de plus grand et de plus petit. A Dieu ne plaise qu'une telle impiété entre dans l'esprit des fidèles. La religion chrétienne enseigne que la même éternité, la même gloire et la même majesté conviennent aux trois personnes. Mais parce qu'il est le principe sans principe, nous affirmons avec vérité et sans hésiter que le Père est la première personne ; et parce qu'il est distingué des autres personnes par la propriété de Père, c'est par là que de toute éternité il a dû engendrer son Fils. Et de là vient que dans cet article nous joignons ensemble le nom de Dieu et de Père pour nous faire souvenir que la première personne a toujours été Dieu et Père.

« Mais comme il n'y a rien de plus périlleux que de chercher à pénétrer des choses si sublimes et si difficiles, ni rien de plus grave que de se tromper en voulant les expliquer, les pasteurs feront entendre aux fidèles qu'ils doivent retenir soigneusement les mots d'essence et de personne, consacrés à l'expression propre de ce mystère, et se souvenir que l'unité est dans l'essence et la distinction dans les personnes. Qu'ils se gardent de faire là-dessus des recherches subtiles et curieuses, conformément à cette sentence : « Celui qui veut sonder la majesté (divine) sera accablé par sa gloire (1). » C'est assez pour nous de connaître certainement par la foi que Dieu lui-même nous a enseigné cette vérité ; car ne pas croire à ses oracles serait le comble de la folie et du malheur.

1. *Prov.*, XXV, 27.

« Allez, dit Jésus-Christ à ses apôtres, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. » Et nous lisons dans saint Jean : « Il y en a trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit, et les trois ne font qu'une chose (1). »

« Que celui donc qui, par la grâce de Dieu, croit ces vérités, adresse sans cesse ses prières au Père qui a créé toutes choses de rien, qui les a ordonnées par sa bonté, qui « nous a donné le pouvoir de devenir ses enfants (2), » qui a révélé à l'esprit humain le mystère de la sainte Trinité, afin qu'il le rende digne d'entrer dans les tabernacles éternels et d'y contempler cette infinie fécondité de Dieu le Père qui, en se contemplant et en se connaissant lui-même, engendre un Fils qui lui est égal et sem-

1. I *Joan.*, v, 7. Ce verset dit des *trois témoins célestes* cadre avec l'enseignement de saint Jean. Est-il vraiment de l'apôtre ? C'est ce que la critique révoque en doute, parce qu'il ne se trouve pas dans les anciens manuscrits. En fait, pendant toute la controverse trinitaire, au IIIe et IVe siècles, il n'est jamais cité ; c'eût été pourtant le cas. Tout au plus croit-on trouver quelques allusions dans Tertullien et saint Cyprien. Ni saint Hilaire, ni saint Athanase, ni les Pères cappadociens, ni même saint Augustin n'en font mention ; mais il paraît à partir de la seconde moitié du Ve siècle, et depuis il a été souvent utilisé. La Vulgate latine le renferme. La question s'est donc posée de savoir s'il faut le regarder comme authentiqne ou comme interpolé. Sa présence dans la Bible officielle lui confère au moins l'autorité d'un témoignage traditionnel de vérité doctrinale, sans qu'on en puisse conclure que ce soit vraiment un témoignage biblique. Le Saint-Office, il est vrai, a répondu négativement, le 13 janvier 1897, à cette question : Utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum sancti Joannis epistolæ primæ, v, 7, et a dit de l'opinion contraire : tuto doceri non potest. Interrogée par le cardinal Vaughan, la Congrégation a répondu qu'elle n'avait pas prétendu trancher la question de critique ni d'authenticité proprement dite, mais que l'authenticité doit s'entendre relativement à la Vulgate, en ce sens que le texte doit être respecté comme partie de la Bible ecclésiastique et comme document traditionnel. Voir sur ce verset l'étude de Le Hir, *Etudes bibliques*, Paris, 1869, t. I. — 2. *Joan.*, I, 12.

blable, ce lien éternel et indissoluble par lequel le Saint-Esprit, amour parfaitement égal du Père et du Fils, procédant de l'un et de l'autre, unit ensemble à jamais celui qui engendre et celui qui est engendré ; enfin l'unité d'essence dans la sainte Trinité et la parfaite distinction des trois personnes (1). »

II. La preuve scripturaire

1° Dans l'Ancien Testament. — Le mystère de la sainte Trinité ne se trouve pas formellement exprimé dans l'Ancien Testament ; il n'y est qu'*insinué ;* et ce n'est que grâce à la révélation évangélique qu'on peut en relever les traces. Nulle difficulté en ce qui regarde la divinité et la personnalité de Dieu le Père : ces vérités s'y trouvent nettement enseignées. On n'en saurait dire autant en ce qui concerne la personne du Fils et du Saint-Esprit.

1. Toutefois, dans la *Genèse* et dans l'histoire des patriarches, paraît souvent un personnage qui s'appelle l'Ange ou l'Envoyé de Jéhovah, qui est traité comme Jéhovah lui-même, qui parle comme s'il était Jéhovah, se révèle à Moïse comme Jéhovah El Schaddaï, sauve les Israëlites, apparaît à Gédéon, annonce aux parents de Samson la naissance du futur libérateur des Hébreux, qui doit se montrer dans le temple de Jérusalem.

N'est-ce pas là une hyposthase, une personne divine, ayant pour rôle de manifester et de révéler la providence de Dieu, rôle qui deviendra plus visible dès qu'il paraîtra au milieu d'Israël? Ce personnage mystérieux est dépeint à plusieurs reprises sous les traits de la Sagesse. C'est ainsi, par exemple, que nous lisons dans les Proverbes (2) :

1. *Cat. rom.*, I, art. 1, X-XIV. — 2. *Prov.*, VIII, 22-31.

« *Jéhovah m'a possédée au commencement de ses voies,*
Avant ses œuvres les plus anciennes.
J'ai été fondée dès l'éternité,
Dès le commencement, avant l'origine de la terre.
Il n'y avait point d'abîmes quand je fus formée,
Point de sources chargées d'eaux.
Avant que les montagnes fussent affermies,
Avant les collines, j'étais enfantée,
Lorsqu'il n'avait encore fait ni la terre, ni les plaines,
Ni les premiers éléments de la poussière du globe.
Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là ;
Lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme,
Lorsqu'il affermit les nuages en haut,
Et qu'il dompta les sources de l'abîme,
Lorsqu'il fixa une limite à la mer,
Pour que les eaux n'en franchissent pas les bords,
Lorsqu'il posa les fondements de la terre,
J'étais à l'œuvre auprès de lui,
Me réjouissant chaque jour,
Et jouant sans cesse en sa présence,
Jouant sur le globe de la terre,
Et trouvant mes délices parmi les enfants des hommes. »

L'Ecclésiastique (1) reprend à son tour le portrait de la Sagesse :

« *Je suis sortie de la bouche du Très-Haut,*
Et comme une nuée je couvris la terre.
J'habitai sur les hauteurs les plus élevées,
Et mon trône était sur une colonne de nuée.
Seule j'ai parcouru le cercle du ciel,
Et je me suis promenée dans les profondeurs de l'abîme.
Dans les flots de la mer et sur toute la terre,
Dans tout le peuple et toute nation j'ai exercé l'empire.
Parmi tous les peuples j'ai cherché un lieu de repos,
Et dans quel domaine je devais habiter. »
« *J'ai poussé mes racines au milieu du peuple glorifié,*
Dans la portion du Seigneur, dans son héritage.

1. *Eccl.*. XXIV, 3-7, 12-14, 18-21, 26-27.

Je me suis élevée comme le cèdre dans le Liban,
Et comme le cyprès sur la montagne d'Hermon.
Je me suis élevée comme le palmier des rivages,
Et comme les roses de Jéricho ;
Comme un bel olivier dans la plaine,
Et j'ai grandi comme un platane. »
« *Venez à moi, vous tous qui me désirez,*
Et rassasiez-vous de mes fruits.
Car mon souvenir est plus doux que le miel,
Et ma possession plus douce que le rayon de miel.
Ceux qui me mangent auront encore faim,
Et ceux qui me boivent auront encore soif.
Celui qui m'écoute n'aura jamais de confusion,
Et ceux qui agissent par moi ne pécheront pas. »
« *Le premier (qui l'a étudiée) n'a pas achevé de la connaître,*
Et le dernier ne l'a pas pénétrée.
Car ses pensées sont plus vastes que la mer,
Et ses conseils plus profonds que le grand abîme. »

Le livre de la *Sagesse* (1) ajoute encore de nouveaux traits :

« *En elle il y a un esprit intelligent, saint,*
Unique, multiple, immatériel,
Actif, pénétrant, sans souillure,
Infaillible, impassible, aimant le bien, sagace,
Ne connaissant pas d'obstacle, bienfaisant,
Bon pour les hommes, immuable, assuré,
Tout-puissant, surveillant tout,
Pénétrant tous les esprits,
Les intelligents, les purs et les subtils,
Car la Sagesse est plus agile que tout mouvement ;
Elle pénètre tout à cause de sa pureté.
Elle est le souffle de la puissance de Dieu,
Une pure émanation de la gloire du Dieu tout-puissant ;
Aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle.
Elle est le resplendissement de la lumière éternelle,
Le miroir sans tache de l'activité de Dieu

1. *Sap.*, VII, 22-28.

Et l'image de sa bonté.
Etant l'unique, elle peut tout ;
Restant la même, elle renouvelle toutes choses,
Et à travers les âges elle se répand dans toutes âmes saintes;
Elle en fait des amis de Dieu et des prophètes.
Dieu, en effet, n'aime que celui qui habite avec la Sagesse.»
« *C'est elle qui initie à la science de Dieu* (1). »
« *L'immortalité est le fruit de l'union intime avec la* [*Sagesse* (2). »
« *Avec vous (Seigneur) est la Sagesse qui connaît vos œuvres,*
Qui était là quand vous faisiez l'univers,
Et qui sait ce qui est agréable à vos yeux
Et ce qui est juste selon vos commandements (3). »
« *Qui a connu votre volonté si vous ne lui avez pas donné la* [*Sagesse*
Et si vous n'avez pas envoyé du ciel votre Saint-Esprit (4)? »

« *La source de la Sagesse*, dit encore l'*Ecclésiastique* (5), *c'est la Parole de Dieu au plus haut des cieux* » ; et le livre de la *Sagesse* (6) représente « *cette Parole toute-puissante s'élançant du haut du ciel.* » La Parole ! Le Logos !

Malgré tant de traits et de titres, cette *Sagesse* restait assez énigmatique aux yeux des Juifs monothéistes. Son portrait ne pouvait pourtant point passer inaperçu auprès des rabbins qui méditaient sur l'Ecriture. Mais comment concilier avec l'unité de Dieu l'idée d'un personnage distinct, d'une hypostase divine autre que Jéhovah ? On s'arrêta à l'idée de sagesse et puis, probablement sous l'influence alexandrine, on aboutit au concept de la *Memra* ou *Parole* (7).

1. *Sap.*, VIII, 4. — 2. *Ibid*,, VIII, 17. — 3. *Ibid.*, IX, 9. — 4. *Ibid.*, IX, 17. — 5. *Eccl.*, I, 5. — 6. *Sap.*, XVIII, 15. — 7. Cf. Hackspill, *Etude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, janvier 1902.

Dans l'école judéo-hellénique d'Alexandrie, plus libre d'allures et plus audacieuse dans ses spéculations, Philon se garda bien de négliger ces données scripturaires que lui fournissaient les livres sapientiaux ; mais il y mêla des éléments hétérogènes empruntés à la philosophie grecque, notamment à Héraclite, à Platon et au stoïcisme, et aboutit ainsi à un concept du Logos assez déconcertant. Au regard de Platon, le Logos est le monde intelligible, le monde est le fils de Dieu, et le Verbe le premier-né de Dieu. Pour Héraclite, le Logos n'est autre chose que la force intelligente et créatrice du monde. Pour les stoïciens, le Logos est l'âme du monde. Et pour l'éclectique Philon, heureux de trouver dans la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique* ce terme grec de Logos à signification si imprécise, il fait sans doute du Logos l'image de Dieu, le monde intelligible, mais il en fait aussi le premier-né de Dieu, l'architecte du monde, le démiurge, un Dieu secondaire, un vice-roi de l'univers chargé du gouvernement des hommes et des créatures. Ceux qui sont incapables, dit-il, de s'élever à l'unité se représentent comme un groupe Dieu et ses deux premières puissances, celle par laquelle il crée et organise l'univers, à laquelle on donne le nom de Dieu, et celle par laquelle il le gouverne et qu'on appelle Seigneur : ce sont là les trois hommes qui apparurent à Abraham (1). Grâce à cet éclectisme, Philon ouvrait la voie au gnosticisme et à l'arianisme (2).

L'apôtre saint Jean dut rétablir et fixer la vraie théorie du Logos, en la dépouillant tout d'abord de ses éléments hétérogènes, en la mettant ensuite en pleine lumière, dans le sens de la véritable tradition

1. *De Abraham.*, p. 287. — 2. Cf. Souben, *Les personnes divines*, Paris, 1903, p. 13 sq.

juive, et grâce aux données de l'Evangile. Il fallait donc renoncer à voir dans le Logos une puissance intermédiaire, une force nécessaire ou l'âme du monde ; il fallait y voir le Verbe de Dieu, existant éternellement en Dieu, et Dieu lui-même, créateur, descendu sur terre par son incarnation.

D'autre part, les données partielles et insuffisantes sur la Sagesse sont développées, précisées et fixées par le Nouveau Testament, au point que l'identification du Verbe, du Fils de Dieu avec la Sagesse ne saurait plus faire doute. Car si la Sagesse est le rayonnement de la gloire de Dieu, si elle est le miroir sans tâche de l'énergie divine et une image de sa bonté, le Fils de Dieu est « *le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance* (1) » ; ce mot *rayonnement* exprime l'identité de nature entre le Père et le Fils ; et le mot *empreinte* marque que le Fils porte tous les traits de la nature du Père, qu'il en est la manifestation ou révélation extérieure. Si la Sagesse a collaboré à la création, si elle peut tout et renouvelle tout sans sortir d'elle-même, le Fils n'a-t-il pas créé le monde (2) ? « *Tout a été fait par lui,* dit saint Jean, *et sans lui rien n'a été fait de ce qui existe* (3). » « *Il soutient toutes choses par la parole de sa puissance* (4). » Et c'est ainsi que, grâce à la révélation évangélique, nous savons à quel personnage s'appliquaient, dans l'Ancien Testament, les traits donnés à la Sagesse.

2. Il est également question, dans l'Ancien Testament, de l'Esprit de Jéhovah. La *Genèse* nous le représente planant sur les eaux (5). Isaïe reproche à Israël d'avoir contristé l'Esprit-Saint (6). Et Joël écrit :

1. *Hebr.*, I, 3. — 2. *Ibid.*, I, 2. — 3. *Joan.*, I, 3. — 4. *Hebr.*, I, 3. — 5. *Gen.*, I, 2. — 6. *Is.*, LXXIII, 10.

« *Et il arrivera après cela*
Que je répandrai mon Esprit sur toute chair ;
Vos fils et vos filles prophétiseront...
Même sur les serviteurs et les servantes
Je répandrai mon Esprit en ces jours-là (1). »

Cet Esprit est ainsi mis en scène dans la Bible ; son rôle est nettement indiqué dans le passé et prédit pour l'avenir ; cela n'éveille-t-il pas l'idée d'un personnage à part, d'une hypostase divine ? Certes, il n'est nulle part décrit comme la Sagesse, avec l'abondance de détails et les traits caractéristiques que nous venons de voir, de sorte, dit M. Hackspill, que le développement de la doctrine de l'Esprit de Dieu, dans l'Ancien Testament, s'arrête à une simple personnification sans jamais aboutir clairement à l'hypostase (2).

Mais avec le Nouveau Testament, toute hésitation cesse. Le Saint-Esprit est bien une personne divine. Sa personnalité s'accuse dans la théophanie du baptême de Notre Seigneur, dans la déclaration de Jésus que le blasphème contre le Saint-Esprit ne sera pas remis (3), dans la fonction de consolateur qui lui est attribuée (4), dans le parallélisme constant entre l'œuvre du Christ et la sienne, dans les paroles qu'il prononce et les ordres qu'il donne (5), dans les prières et les inexprimables gémissements dont il est l'auteur (6), dans le témoignage qu'il nous rend que nous sommes enfants de Dieu (7). Nulle part, il est vrai, le Saint-Esprit n'est expressément appelé Dieu dans le Nouveau Testament, mais il l'est en termes équivalents ; sa divinité ressort clairement de plusieurs passages. Saint Paul lui

1. *Joel.*, II, 28-29. — 2. *Loc. cit.*, p. 68. — 3. *Matth.*, XII, 31. 4. *Joan.*, XV, 26. — 5. *Act.*, VIII, 29 ; X, 19 ; XIII, 2. — 6. *Rom.*, VIII, 26. — 7. *Rom.*, VIII, 16.

attribue, en particulier, l'œuvre essentiellement divine de la justification, de la régénération du pécheur. Il dit aussi : « *Dieu nous a révélé par son Esprit. car l'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui, parmi les hommes, sait ce qui se passe en lui, sinon l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même nul ne connaît ce qui est de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu* (1). » Comparer de la sorte l'Esprit-Saint par rapport à Dieu à l'esprit de l'homme par rapport à l'homme, n'est-ce pas dire qu'il existe dans l'essence divine comme la conscience est en nous, qu'il est Dieu comme la conscience c'est nous ?

Il y a donc eu dans la révélation de ce profond mystère une gradation progressive, un développement accentué, dont le terme final se trouve dans le Nouveau Testament. Saint Grégoire de Nazianze a donné quelques raisons de cette Economie, soit dans l'Ancien, soit même dans le Nouveau Testament : « Voici, dit-il, comment cela s'est passé : l'Ancien Testament prêchait ostensiblement le Père, plus obscurément le Fils. Le Nouveau nous a montré très clairement le Fils, mais n'a indiqué la divinité de l'Esprit que d'une manière obscure. Mais maintenant l'Esprit vit avec nous et se déclare à nous plus ouvertement. C'est qu'il n'était pas prudent de nous prêcher clairement le Fils, tant que la divinité du Père n'était pas reconnue, ni de nous imposer l'Esprit-Saint comme un fardeau plus lourd, s'il est permis de s'exprimer ainsi, avant que la divinité du Fils n'eût été admise ; sans cela, à l'exemple d'hommes trop chargés de nourriture ou présentant aux rayons du soleil des yeux éblouis, nous aurions couru un danger pour les révélations même

1. I *Cor.*, II, 11.

qui nous étaient faites. C'est par degrés ou, comme dit David, par des ascensions, par une progression croissante de clarté en clarté, que la lumière de la Trinité devait briller d'une manière splendide. C'est pour cela, je crois, que (le Saint-Esprit) se fait connaître progressivement aux disciples, selon leur degré de capacité. Au début de l'Evangile, il opère des prodiges ; après la passion du Christ, il leur est insufflé ; après l'ascension, il paraît sous forme de langues de feu (1). »

Dans le Nouveau Testament. — « *Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères par les Prophètes, Dieu, dans ces derniers temps, nous a parlé par le Fils, qu'il a établi héritier de toutes choses, et par lequel il a aussi créé le monde* (2). » Le Fils a donc parlé et l'un des mystères qu'il a révélés, c'est le mystère de la Trinité ; lui seul pouvait en parler pertinemment, car si « *si nul ne connaît le Fils sinon le Père, nul ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils aura voulu le révéler* (3). »

Ce n'est pas de prime abord que Notre Seigneur révèle l'existence de ce mystère. Il fallait que les apôtres y fussent préparés, et ils y furent préparés peu à peu par les diverses manifestations, dont ils furent les témoins au cours de la vie publique de leur Maître. La scène du baptême de Notre Seigneur au Jourdain était faite pour frapper les esprits et soulever un coin du voile. Telle qu'elle est racontée par les Synoptiques, que nous montre-t-elle ? Au moment où Jésus sort de l'eau, le Saint-Esprit descend sur lui sous forme d'une colombe, et une

1. *Orat.*, XXXI, 26, *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 161-164. — 2. *Hebr.*, I, 1-2. — 3. *Matth.*, XI, 27.

voix du ciel se fait entendre, qui dit : « *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu* (1). » Dans cette théophanie, le Père révèle la qualité de celui qui vient de recevoir le baptême de Jean ; ce baptisé n'est autre que le Fils de Dieu ; et l'Esprit de Dieu, comme dit saint Matthieu, l'Esprit-Saint, comme dit saint Luc, se communique au Verbe fait chair pour le rôle de Messie et de Rédempteur.

Ils sont donc trois : le Père, celui que Notre Seigneur appelle de ce nom ; le Fils, celui qui est descendu du ciel pour remplir sa mission ; et le Saint-Esprit, dont le rôle sera caractérisé tout particulièrement, au moment voulu. Ils sont trois, mais ne font qu'une seule et même chose ; c'est ce que Jésus affirme de lui et de son Père. Il le dit aux Juifs étonnés : « *Le Père et moi nous sommes une même chose* (2). » Il le répète à ses apôtres : « *Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un comme nous sommes un* (3). » Cette unité mystérieuse n'empêche pas la distinction ; c'est ce que Notre Seigneur donne clairement à entendre dans ses discours : « *Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité, que le monde ne peut pas recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous, et il sera en vous* (4). » Il insiste de nouveau : « *Je vous le dis en vérité : il vous est bon que je m'en aille, car, si je ne m'en vais pas, le Consolateur ne viendra pas en vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai... Celui-ci me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il vous l'annoncera. Tout ce que*

1. *Matth.*, III, 16-17. — 2. *Joan.*, X, 30. — 3. *Joan.*, XVII, 11. — 4. *Joan.*, XIV, 16-17.

le Père a est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera (1). » Enfin, dans ce discours qui suivit la dernière Cène, il ajoute : « *Lorsque le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, sera venu, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il vous rendra témoignage de moi* (2).»

Unité et distinction, voilà ce qui constitue l'économie mystérieuse du dogme révélé par Notre Seigneur : unité d'essence, de nature ; distinction des personnes ; personnes qui portent chacune un nom propre, mais personnes égales entre elles « Le Fils priera le Père, et le fruit de sa prière sera la mission du Saint-Esprit, à laquelle il collaborera. Le Fils est égal au Père, parce que tout ce que possède le Père est à lui ; le Père lui a tout remis comme à son propre Fils, à son héritier nécessaire; par conséquent, il lui a communiqué ce qu'il possède essentiellement, la nature divine, et dans ce don souverain il ne s'est rien réservé. D'autre part, l'Esprit n'est pas inférieur au Fils, puisqu'il procède du Père ; il participe au don que le Fils a reçu et tiendra la place du Fils près des apôtres que le Père lui avait confiés (3). »

Aussi, au moment de son ascension, dans le dernier ordre qu'il donne à ses apôtres, Notre Seigneur formule-t-il le mystère de la manière la plus brève : Vous baptiserez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Au nom !* Voilà un singulier qui caractérise l'unité de nature qui appartient également aux trois personnes ; et ces trois personnes sont désignées nominativement, l'une après l'autre ; elles sont unies par un lien, et ce lien est indiqué pour les deux premières, le Père et le Fils,

1. *Joan.*, XVI, 7, 14-15. — 2. *Joan.*, XV, 26. — 3 Souben, *Les personnes divines*, Paris, 1903, p. 9.

c'est celui de la génération ; le lien qui rattache le Saint-Esprit au Père et au Fils n'est pas aussi formellement indiqué, mais il n'en existe pas moins et peut être déterminé par l'enseignement déjà donné aux apôtres par Notre Seigneur.

D'autre part, cette formule trinitaire doit être employée dans l'administration du baptême, c'est-à-dire dans le sacrement de la régénération chrétienne ; ce qui revient à dire que de même que les trois Personnes divines ont agi de concert pour la création de l'homme, de même elles interviennent ensemble pour sa régénération, œuvre essentiellement divine.

Ainsi instruits, les apôtres ne font que se faire l'écho de l'enseignement de leur Maitre dans l'enseignement qu'ils donnent à leurs disciples, et dans cet enseignement ils insistent naturellement sur le dogme de la Trinité. Très nombreux sont les passages du Nouveau Testament où sont expressément nommées deux des trois personnes de la Trinité ; mais il en est quelques-uns où les trois sont rappelées à la fois. Bornons-nous à quelques citations.

Le chef du collège apostolique commence sa première épître par ces mots : « *Pierre, apôtre de Jésus-Christ, aux élus, étrangers et dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie, choisis selon la prescience de Dieu le Père, par la sanctification de l'Esprit, pour obéir à la foi et pour avoir part à l'aspersion du sang de Jésus-Christ : à vous grâce et paix de plus en plus* (1). » Dans cette adresse se trouvent réunies les trois personnes de la Trinité ; l'une y est nommée Dieu le Père, et ce terme de Père implique nécessairement le terme

1. I *Petr.*, I, 1-2.

correspondant de Fils ; l'autre est nommé Jésus-Christ et la troisième l'Esprit ; toutes les trois sont mises en rapport avec la justification de l'homme ; mais cette manière d'énoncer le mystère de la Trinité suppose évidemment la connaissance de son existence tant de la part de saint Pierre que de celle des chrétiens à qui il écrit.

Saint Paul, instruit directement par Notre Seigneur lui-même, connaît lui aussi l'existence de la Trinité ; il sait que le Père et le Fils sont égaux, car, dit-il, *bien que le Christ Jésus fût dans la condition du Père, il n'a pas retenu avidement son égalité avec Dieu* (1) ; il sait aussi, par sa connaissance de l'Ecriture que le titre de Seigneur est exclusivement donné à Dieu dans l'Ancien Testament ; mais quand il parle des trois personnes divines, il nomme Dieu la première, Seigneur la seconde, Esprit la troisième, pour les mieux distinguer. De là, sous sa plume, des formules dans le genre des suivantes, qui marquent nettement les trois personnes divines : « *Il y a des divisions de grâces, mais c'est le même Esprit : diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur : diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous* (2). » « *Que la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, et la charité de Dieu, et la communication de l'Esprit-Saint soit avec vous tous* (3). » La pensée de saint Paul est claire pour qui veut se rendre compte du but qu'il vise en écrivant aux Corinthiens. Les païens avaient l'habitude d'attribuer à divers dieux les différentes qualités des hommes ; les chrétiens auraient tort de les imiter. Et la différence des charismes dont ils sont l'objet ne doit pas leur faire oublier qu'ils découlent d'une

1. *Philipp.*, II, 6. — 2 I *Cor.*, XII, 4-6. — 3. II *Cor.*, XIII, 13.

source unique, de Dieu, qui seul produit toutes ces merveilles. Dans l'énumération de ces dons surnaturels, l'Esprit, le Seigneur et Dieu sont nommés séparément parce qu'ils sont distincts réellement, mais ils constituent le principe unique de ces grâces, ils possèdent la même nature divine. Ils sont trois, mais ne forment qu'un seul Dieu.

Impossible, par conséquent, de se refuser à voir dans ces textes du Nouveau Testament le fait de la révélation historique du dogme de la Trinité. Mais une telle révélation doit correspondre à une réalité en Dieu, sans quoi elle serait futile et ne mériterait à aucun titre le nom de révélation. Si donc Dieu, d'après l'enseignement de Notre Seigneur et des apôtres, s'est révélé sous la forme d'une trinité de personnes dans l'unité d'essence ou de nature, l'esprit chrétien peut accepter un tel dogme en toute sécurité ; et, pour se conformer aux prescriptions de l'Eglise, notamment à ses symboles, il doit la regarder comme un dogme de foi catholique. L'étude des Pères et des travaux des théologiens l'aidera, dans la mesure du possible, non seulement à savoir comment la tradition chrétienne a envisagé un si profond mystère, mais encore à connaître les raisons de convenance qui en rendent l'acceptation raisonnable.

Comparaisons. — 1. « Pourquoi se trouve-t-il, par exemple, que la physique, ayant décomposé le rayon solaire, découvre justement qu'il se réduit à trois rayons que l'on peut obtenir isolément, savoir : un rayon de forme chimique, sans lumière ni chaleur ; un rayon de lumière sans chaleur ni action chimique ; un rayon de chaleur sans action chimique ni lumière ? De sorte que la physique doit dire de la lumière ce que la théologie dit de Dieu : Trinité de forces, radicalement distinctes, dans

l'unité de lumière. Pourquoi toutes les forces de la nature se ramènent-elles à ces trois forces qui, au fond, n'en sont qu'une ? Pourquoi les sept nuances du rayon de la lumière décomposée se réduisent-elles à trois couleurs, la première, la troisième, la cinquième, qui produisent toutes les autres ? Pourquoi les sept notes de la gamme s'appuient-elles aussi sur trois notes fondamentales, qui, en rentrant dans la première, forment l'accord parfait, et sont aussi, comme pour les couleurs, la première, la tierce et la quinte ? Pourquoi le syllogisme, analysé par Aristote, se compose-t-il précisément de trois propositions, qui ne font qu'un, si le raisonnement est vrai ? Et pourquoi la proposition se compose-t-elle précisément de trois termes qui ne font qu'un, si la proposition est vraie ? Pourquoi la vie organique a-t-elle justement trois fonctions essentielles dont la sympathie et l'union constituent la santé ? Pourquoi cette loi universelle de l'unité dans la variété, et de la variété dans l'unité, est-elle le propre caractère du vrai, du beau, dans le discours, la musique, le drame, l'architecture, la vie sociale et la vie organique ? Pourquoi enfin la plus grande découverte qu'ait faite l'esprit humain, celle de la forme exacte du monde astronomique et de ses lois, dérive-t-elle, historiquement du moins, de cette idée de Képler que les cieux et leurs mouvements devaient porter quelque vestige et quelque trace du mystère de la Trinité, trace que Képler recherche dans un petit chapitre intitulé : *De adumbratione Trinitatis in circulo?* » [A. Gratry, *La philosophie du Credo*, Paris, 1861, p. 99-100.]

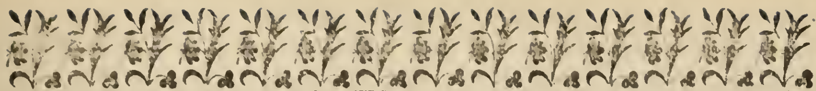
2. « Il n'y a qu'un infini et cependant ils sont trois. le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, trois qui subsistent dans la même essence, existent dans la même existence, trois personnes Dieu et pourtant un seul Dieu. Voilà le dogme des dogmes et le mystère des mystères. L'expliquer, je ne puis pas, j'ose à peine raconter ce que j'admire. Le Père innascible est le principe du mouvement vital, la racine de la famille divine. Il se voit, il se dit à lui-même sa perfection, et l'acte par lequel il se voit et se parle est si parfait qu'il subsiste par cela seul qu'il est produit. Le

fils est engendré. Il s'appelle Verbe, image du Père, splendeur de sa gloire, figure de sa substance; car il représente avec toute la perfection possible son principe. Ils sont deux, ils se contemplent, ils s'admirent, ils s'aiment, ces deux amours en se donnant l'un à l'autre se rencontrent ; par le fait même de leur rencontre, ils subsistent en un seul amour ; c'est l'Esprit-Saint. Il s'appelle don, charité, bonté, bénignité, suavité, onction divine. Ils sont trois : le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Autres, par les relations, la subsistance, les propriétés personnelles ; mêmes, par l'essence, la substance, la nature. Distincts cependant l'un de l'autre ; dépendants par l'*origine*, car le Fils est engendré par le Père, l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils ; dépendants par la *mission*, car le Père envoie le Fils, le Père et le Fils envoient l'Esprit-Saint ; mais ils gardent avec cela une parfaite égalité. O vie ! ô processions admirables ! On ne peut pas dire qu'elles commencent, car elles sont nécessaires et éternelles ; on ne peut pas dire qu'elles sortent de Dieu, car elles sont immanentes, on ne peut pas dire qu'elles tourmentent la nature divine, car elles sont paisibles et immaculées ; on ne peut pas dire qu'elles diminuent ou partagent les perfections, car elles sont intègres. » (Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, Conf. I[re]).

3. « Ces trois personnes ne font-elles pas trois dieux ? Non pas plus que la longueur, la largeur, la profondeur d'un corps ne font trois corps ; pas plus que le mouvement, la limpidité, la fluidité des eaux ne font trois fleuves ; pas plus que la force propulsive, la lumière et la chaleur du soleil ne font trois soleils ; pas plus que la racine, le tronc et les rameaux d'un arbre ne font trois arbres : pas plus que la forme gracieuse, le coloris et le parfum d'une fleur ne font trois fleurs ; pas plus que la conscience, le connaître et le vouloir d'une âme ne font trois âmes ; pas plus que la mémoire, l'intelligence, la volonté d'une substance spirituelle ne font trois substances. Considérées en elles-mêmes et dans le fond de l'être, dit saint Augustin, la mémoire, l'intelligence, la volonté sont âme, vie et substance, ce sont leurs relations qui les déterminent

et les distinguent (1). Portez en Dieu la distinction et l'unité jusqu'à l'infinie perfection, et vous verrez que trois peuvent être Dieu sans qu'il y ait plus d'un seul Dieu. » (Ibid., conf. X[e]).

1. *De Trinitate*, X, xi.



Leçon XVIIe

De la Sainte Trinité

La preuve patristique : I. *Aux deux premiers siècles.* — II. *Fin du IIe et IIIe siècle.* — III. *IVe siècle.* — IV. *L'œuvre de saint Augustin.*

I. Aux deux premiers siècles

Dès les temps apostoliques, les écrivains ecclésiastiques et les Pères possèdent la connaissance explicite de l'existence du mystère de la Trinité. Ils en emploient du reste la formule dans la récitation du symbole et la liturgie baptismale. Mais bientôt, en face de l'hérésie, il faudra défendre ce mystère. Or, les concepts d'essence, de nature, de substance, de personne, sont loin d'être déterminés d'une façon précise ; la langue théologique n'en est qu'à ses débuts. De là une terminologie indécise, des impropriétés de termes, des tâtonnements inévitables, des essais d'explication notoirement insuffisants, et parfois aussi des vues erronées. Le progrès ne se fera que peu à peu et la vérité ne sera mise dans tout son jour qu'après bien des luttes (1).

1. BIBLIOGRAPHIE : Franzelin, *De Deo trino*, 2e édit., Rome, 1874 ; Schwane, *Histoire des Dogmes*, trad. franç., 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II ; Scheeben, *La Dogmatique*, trad. franç., Paris, 1877, t. II ; Pesch, *De Deo trino*

Quoi qu'il en soit, ce qui ressort tout d'abord avec une indéniable évidence, c'est que, dès le début du Christianisme, le mystère de la Trinité, est connu.

A la fin du Ier siècle, l'auteur de la *Didaché* donne la formule baptismale : « Baptisez, dit-il, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (1). »

Le pape saint Clément écrit : « N'avons-nous pas un seul Dieu, et un seul Christ, et un seul Esprit d'amour répandu sur nous (2). »

Au commencement du IIe siècle, c'est saint Ignace d'Antioche († c. 107) qui dans sa *Lettre aux Ephésiens*, félicite les fidèles d'Ephèse d'avoir fermé l'oreille à toute doctrine perverse et étrangère. Il les compare à des pierres vivantes, destinées à l'édifice de Dieu le Père, et mises à leur place respective par la puissante machine de la croix du Christ, grâce au Saint-Esprit (3). Aux Magnésiens il écrit que « Jésus-Christ était auprès de son Père avant tous les siècles (4) ; » que « Dieu s'est manifesté par son Fils, le Verbe sortant du silence (5). » « Appliquez-vous, ajoute-t-il, à vous affermir dans les enseignements du Seigneur et des apôtres pour

secundum personas, Fribourg-en- Brisgau, 1890 ; Tepe, *De Deo trino*, Paris, 1895 ; Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1897 ; de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. IV ; Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, t. III ; *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. franç., Paris, 1893 ; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3e édit., Halle, 1893 ; Seeberg, *Dogmengeschichte*, Erlangen, 1895 ; Duchesne, *Les origines chrétiennes*, 2e édit. lith., Paris, 1886 ; Petau, *De Trinitate* ; Bull, *Defensio fidei Nicenæ*.

1. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, Tubingue, 1887, VII, p. 20. — 2. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, I *Clem.*, XLVI, 6, p. 118. — 3. *Ephes.*, IX, 1 ; *ibid.*, p. 180. — 4. *Mag.*, VI, 1 ; *ibid.*, p. 194. — 5. *Magn.*, VIII ; *ibid.*, p. 196.

que tout ce que vous faites vous réussisse... dans le Fils et le Père et l'Esprit (1). »

Un ami de saint Ignace, mort longtemps après lui, l'évêque de Smyrne, saint Polycarpe († 155), qui avait connu dans son enfance l'apôtre saint Jean prie ainsi au moment de subir le martyre : « Seigneur Dieu tout-puissant, Père de Jésus-Christ, votre Fils aimé et béni, par qui nous avons appris à vous connaître, Dieu des anges et des vertus, de toute créature, de tous les justes qui vivent en votre présence, je vous bénis d'avoir daigné, aujourd'hui et à cette heure, m'admettre au nombre de vos martyrs, à la participation du calice et de votre Christ, pour la résurrection à la vie éternelle de l'âme et du corps, dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint, je vous loue de toutes choses, je vous bénis, je vous glorifie avec Jésus-Christ, votre fils bien-aimé, éternel et céleste, avec qui gloire soit à vous et au Saint-Esprit, maintenant et dans les siècles futurs (2). »

D'après l'auteur de l'*Epître à Diognète*, « c'est le Fils, le créateur, que Dieu a envoyé, de préférence à toute créature, ange ou prince, gouverneur de la terre ou gouverneur des cieux (3) ; » « c'est par ce Fils que Dieu a révélé tout ce qui avait été préparé dès le commencement (4). »

A l'accusation d'athéisme, portée contre les chrétiens, saint Justin († 163) faisait cette réponse : « Oui, s'il s'agit de vos dieux, nous sommes athées ; mais nous ne le sommes pas à l'égard du Dieu très vrai, sans mélange de mal, père de la justice, de la tempérance et des autres vertus. Aussi nous l'honorons et adorons le Fils, qui est venu de lui et nous

1. *Magn.*, XIII ; *ibid.*, p. 200. — 2. *Martyr Polyc.*, XIV, *ibid.*, p. 298. — 3. *Epist. ad Diogn.*, VII, 2 ; *ibid.*, p. 320. — 4. *Ibid.*, VIII, 11 ; *ibid.*, p. 324.

a enseigné ces choses... et l'Esprit prophétique (1).» Dans son *Dialogue avec Tryphon*, le philosophe martyr proclame le Fils Dieu, engendré du Père de toutes choses, Verbe, Sagesse, Puissance et Gloire de celui qui l'engendre (2), mais distinct du Père puisque, dans les Ecritures, le Père lui adresse la parole (3), émanant du Père sans se détacher de lui comme la lumière sort du soleil (4).

Voici, à cette même accusation, la réponse d'un autre apologiste, Athénagore : « J'ai suffisamment démontré que nous ne sommes pas athées, nous qui croyons en un seul Dieu non engendré, éternel, invisible, impassible, incompréhensible, immense, connu de l'esprit seul et de la raison, environné de lumière, de beauté, d'esprit, de puissance indicible, qui enfin a créé et orné et conserve toutes choses par son Verbe, car nous reconnaissons aussi un Fils de Dieu. Que personne ne pense qu'il est risible de ma part (de soutenir) que Dieu a un Fils. En effet, notre conception de Dieu le Père ou du Fils ne ressemble pas aux imaginations des poètes qui nous montrent les dieux aussi mauvais que les hommes. Mais le Fils de Dieu est le Verbe du Père en idée et efficacité ; car, d'après lui et par lui tout a été fait, le Père et le Fils n'étant qu'un. Comme le Fils est dans le Père et le Père est dans le Fils par l'unité et la puissance de l'Esprit, le Fils de Dieu est l'intelligence et le Verbe du Père. Si, pour mieux comprendre, vous désirez savoir ce que signifie ce mot *Fils*, je répondrai brièvement qu'il est le premier-né de Dieu, non qu'il ait été fait, car, dès le commencement, Dieu, intelligence éternelle, avait le Verbe en lui, étant éternellement raisonnable,

1. *Apol.* I ; *Pat. gr.*, t. VI, col. 336. — 2. *Dial. cum Tryph.*, LXI. — 3. *Ibid.*, LXII. — 4. *Ibid.*, CXXVIII ; *Pat. gr.*, t. VI, col. 616.

mais parce qu'il s'est avancé pour être l'idée et l'énergie formatrice de toutes les choses matérielles... L'Esprit prophétique est aussi conforme avec le Verbe... Or, ce Saint-Esprit, agissant dans les prophètes, nous disons qu'il est une émanation de Dieu, qu'il sort (de lui) et qu'il revient (à lui) comme un rayon de soleil. Qui donc ne s'étonnerait d'entendre appeler athées ceux qui affirment Dieu le Père, Dieu le Fils et l'Esprit-Saint, qui montrent leur puissance dans l'unité et leur différence dans l'ordre (1).

Saint Théophile d'Antioche donne aux trois personnes divines le nom de *Triade* (2).

L'évêque de Lyon, saint Irénée, écrivait contre les gnostiques : « Pour faire ce qu'il avait résolu de créer, Dieu n'avait pas besoin des anges, comme s'il n'eût pas eu ses mains. En effet, le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, lui sont toujours présents ; par eux et en eux il a fait toutes les choses librement et spontanément, et c'est à eux qu'il parle lorsqu'il dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance (3). » « Nous avons démontré par beaucoup de preuves que le Verbe, c'est-à-dire le Fils, était toujours avec le Père. Mais comme la Sagesse, qui est l'Esprit, était en lui avant toute création, elle dit par Salomon : « Dieu m'a créée principe de ses voies pour ses œuvres, il m'a établie avant les siècles, au commencement avant qu'il fit la terre (4). »

Saint Irénée insiste sur l'éternelle génération du Verbe, mais renonce à dire ce qu'est cette génération : « Que si l'on nous demande comment le Fils est produit par le Père, nous répondrons que cette

1. *Legat. pro Christ.*, 10 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 908-909. — 2. *Ad. Autol.*, t. II, 15 ; *ibid.*, col. 1077. — 3. *Adv. hær.*, IV, XX, 1 ; *Patr. gr.*, t. VII, col. 1032. — 4. *Ibid.*, 3, col. 1033.

production, de quelque nom qu'on la désigne, génération ou autre, personne ne la connaît... si ce n'est le Père qui engendre et le Fils qui est engendré. Et puisque cette génération est indicible, ce n'est pas avoir la pleine possession de soi-même que d'entreprendre de raconter génération, émanation (1). »

Jusqu'ici ce point de concept de substance, d'hypostase ou de personne nettement défini ; pas d'autre relation caractérisée que celle de génération. C'est que les Pères s'occupent alors beaucoup moins de la vie intime de Dieu que de sa manifestation extérieure, beaucoup moins du Verbe dans ses relations avec le Père que dans ses rapports avec la création et l'œuvre rédemptrice, beaucoup moins du Saint-Esprit que du Verbe. Certaines de leurs expressions ne cadreraient pas aujourd'hui avec la pure orthodoxie. Après avoir proclamé l'éternité du Verbe, les apologistes semblent ne le faire sortir du sein du Père par voie de prolation ou de génération qu'au moment et dans le but de créer, ce qui impliquerait une génération purement temporelle, le Verbe passant ainsi de son état caché dans le sein de Dieu, ἐνδιάθετος, à l'état de προφορικός ou d'être manifesté, selon les expressions de Théophile (2). Cette idée, moins les termes, se trouve pareillement dans saint Justin, Tatien et Athénagore. Enfin, tout en parlant de l'unité divine et en distinguant dans cette unité les trois personnes, ils accusent trop leur subordination.

1. *Adv. hær.*, II, XXVIII, 6. — 2. *Ad Autol.*, II, 10, 22 ; *Patr. gr.*, t. VI, col. 1064, 1088 ; voir notre article *Les Pères apologistes* dans le *Diction. de théol.*, t. II, col. 1596-1597.

II. Fin du IIe siècle et IIIe siècle

Vers la fin du IIe siècle éclate un conflit doctrinal entre deux écoles rivales, l'école des *unitaires*, qui exagère l'unité sous le nom de *monarchie*, pour couper court à l'erreur polythéiste, mais qui en même temps compromet la Trinité, formulée dans le symbole et la liturgie baptismale, et l'école des *trinitaires*, qui entend avant tout sauvegarder la Trinité des personnes, mais qui donne prise à l'accusation de dithéisme ou de trithéisme.

1. Un byzantin ambitieux, réfugié à Rome, Théodote le corroyeur, se mêla de questions religieuses. Rejetant la métaphysique folle des gnostiques et l'illuminisme des montanistes, il tomba dans un rationalisme intempérant. Contrairement aux données les plus formelles de la tradition, il en vint à nier la divinité de Jésus-Christ, sous prétexte de sauvegarder l'unité de Dieu, la *monarchie*. Suivi, à quelques nuances près, par son homonyme le banquier et par Artémon, il fut finalement condamné par le pape Victor (1).

2. Un asiate, Noët de Smyrne, déjà condamné pour ses opinions hétérodoxes par sa propre Eglise, vint également à Rome avec son compatriote Epigone et eut pour disciple Cléomène. A tout prix, disait-il, il faut maintenir la *monarchie* divine contre le polythéisme païen, le plérome gnostique et le dualisme de Marcion. Le Père est père en tant qu'il n'a pas été engendré ; une fois engendré, il est son propre fils. Par suite ces termes de père et de fils, dans la Trinité, s'appliquent à une seule et même personne, considérée dans deux états successifs différents.

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, v, 28 ; *Patr. gr.*, t. xx, col. 513.

Epigone précisait que c'est le Père qui a souffert sur la croix, en tant que fils incarné (1).

3. De la Lybie survient Sabellius qui, systématisant ces idées nouvelles, professe le *Modalisme*. Il n'admet qu'une seule personne en Dieu, laquelle, il est vrai, porte trois noms différents, mais d'après le rôle joué dans le monde soit pour le créer, soit pour le racheter, soit pour le sanctifier, et se manifeste tour à tour, comme Père dans l'Ancien Testament, comme Fils dans l'incarnation et la rédemption et comme Saint-Esprit dans la justification de l'homme. C'est la monade qui, en se développant, devient triade. Saint Grégoire de Nazianze accusera plus tard les Sabelliens d'athéisme, tandis que saint Hilaire de Poitiers et saint Athanase les accuseront de panthéisme (2).

4. Pris énergiquement à partie par Caïus, saint Hippolyte et Tertullien, la plupart de ces unitaires furent condamnés par l'autorité romaine. Le pape Zéphirin condamna Artémon (3) ; Praxéas fut obligé de rétracter par écrit son erreur (4) ; et Sabellius fut excommunié par Calliste (5). Tertullien écrivait avec sa verve mordante : « Les simples, pour ne pas dire les pauvres d'esprit et les imbéciles, qui forment toujours la majorité des croyants, une fois tirés de leur polythéisme et amenés à croire au seul vrai Dieu, ne comprennent pas que ce Dieu est unique sans doute, mais avec une certaine économie; c'est cette économie qui épouvante leur foi. Ce qui est nombre et distribution dans la divinité, dans la trinité, ils le prennent pour une division de l'unité. Or l'unité, produisant d'elle-même la trinité, n'est

1. Voir *Philosophumena,* IX. — 2. Voir Eusèbe, *loc. cit.* — 3. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 28 ; *Patr. gr.*, t. XX, col. 513. — 4. Tertullien, *Adv. Prax.*, 1 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 156. — 5. *Philosophumena*, IX, 12 ; édit. Cruice, Paris, 1860, p. 441.

pas pour cela divisée, mais organisée. Ils disent que nous prêchons deux ou trois dieux, se vantent eux-mêmes de n'adorer qu'un seul Dieu ; comme si, en resserrant outre mesure l'unité divine, on n'était pas hérétique ; comme si la trinité, raisonnablement expliquée, n'était pas la vérité même. Nous tenons, disent-ils, à la monarchie ! Et l'on entend nos latins, même ces bons opiques, répéter ce mot grec avec leur agréable accent ; on voit de suite qu'ils comprennent aussi bien qu'ils prononcent (1). »

5. Mais d'autre part, les trinitaires n'étaient-ils pas à l'abri de tout reproche doctrinal, dans leur manière d'entendre et d'expliquer « raisonnablement » « l'économie » de la trinité ? L'accusation de dithéisme n'était-elle pas justifiée ?

Le prêtre romain Hippolyte composa une réfutation de Noët, où il disait entre autres choses : « Il est bien obligé de confesser le Père, Dieu tout-puissant, et Jésus-Christ, Fils de Dieu, Dieu fait homme, à qui le Père a tout soumis en dehors de lui, et l'Esprit-Saint, et d'avouer qu'ils sont vraiment trois... En ce qui est de sa puissance, Dieu est un, mais trine quant à l'économie (2). » D'autre part, à la suite des apologistes, il insistait trop sur la distinction du Verbe intérieur et du Verbe proféré et donnait prise au subordinatianisme. Le pape Calliste accusa de dithéisme une telle doctrine. C'était le point de vue également adopté à Carthage.

6. Dans son traité *Contre Praxéas*, Tertullien expose le dogme à sa manière. Il défend la trinité, mot qui paraît pour la première fois chez les Latins, et son traité est le premier en date sur cette matière ;

1. *Adv. Prax.*, 3 ; *Patr. lat.*, t. II, col. 158. — 2. *Homel. cont. hœres.*

au nom de la tradition, dit-il, il veut concilier « *l'économie* » avec la « *monarchie* » : « *Custodiatur œconomiæ sacramentum, quæ unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum. Tres autem non statu, sed gradu ; nec substantia, sed forma ; nec potestate, sed specie : unius autem substantiæ, et unius status, et unius protestatis ; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur* (1). »

A côté d'expressions et de formules nouvelles, qui accusent un progrès sensible dans la manière de concevoir et d'exposer le mystère, Tertullien a des imprécisions de termes, des incorrections de langage et des idées erronées. On le sent, quand il s'exprime avec justesse, sur le terrain ferme de la tradition. Et c'est bien comme un écho fidèle de l'enseignement traditionnel qu'il soutient la distinction des personnes divines, qu'il affirme que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu, que le Saint-Esprit est Dieu, et que pourtant ce ne sont pas là trois dieux. Mais la notion de pleine consubstantialité n'est pas suffisamment mise en relief ; elle semble même parfois compromise. C'est dire que Tertullien, et ceux qui, comme lui, attaquaient les monarchiens, en sont au même point que leurs prédécesseurs sur les deux états successifs du Verbe, d'abord caché en Dieu, puis proféré ou engendré. Caché en Dieu, le Verbe est éternel. L'est-il également comme Fils par sa génération ? Qu'on en juge : « *Tunc* igitur etiam ipse Sermo speciem et ornatum sumit, sonum et vocem, *cum* dicit Deus : Fiat lux. Hæc est *nativitas perfecta* Sermonis, *dum* ex Deo procedit ; conditus ab eo primum ob cogitatum in nomine Sophiæ,

1. *Adv. Prax.*, 2 ; *ibid.*, col. 157.

dehinc generatus ad effectum (1). » Et ceci ne semble-t-il pas compromettre la parfaite consubstantialité . « *Pater. tota substantia est* ; *Filius vero derivatio totius et portio* (2) ? » Du reste il explique que le Fils était plus apte à l'incarnation à cause de son *infériorité* (3).

7. C'est justement cette consubstantialité qu'il fallait sauvegarder à tout prix pour maintenir intacte l'unité divine, tout en professant la trinité des personnes. Et c'est elle qu'a défendue Calliste, quoi qu'en disent les *Philosophumena*. Calliste, de l'aveu même des *Philosophumena*, a condamné Sabellius et le modalisme ; s'il n'en a pas fait autant pour les trinitaires, qui compromettaient la consubstantialité, ce n'est pas à dire qu'il partageât de tous points leurs manière de voir ; il la partageait même si peu qu'il fut de leur part l'objet d'accusations injustifiées ; d'autant plus, et ce sont toujours les *Philosophumena* qui nous renseignent, que son enseignement resta celui de l'Eglise de Rome. Or cet enseignement nous est connu par l'attitude de l'un des successeurs de saint Calliste, le pape saint Denys (259-268), vis-à-vis de l'évêque d'Alexandrie. Sa lettre est un document de la foi romaine, nettement consubstantialiste et anti-sabellienne, également éloignée de l'erreur, qui prétend que le Fils est le même que le Père, et de celle qui divise l'unité en trois substances séparées. Comme Calliste, Denys condamne le sabellianisme ; comme Calliste, Denys accuse de dithéisme les adversaires exagérés du Sabellius. De part et d'autre, même langage théologique montrant que les deux papes, à un demi-siècle de distance, ont sur la légitimité de certaines

1. *Adv. Prax.*, VII ; *Patr. lat.*, t. II, col. 161. — 2. *Ibid.*, IX ; *ibid.*, col. 164. — 3. *Ibid.*, XVI ; *ibid.*, col. 174.

formules et sur le sens de certains textes de l'Ecriture les mêmes idées contraires à celles des antisabelliens. Ils sont pour l'identité substantielle du Père et du Fils en même temps que pour la trinité et pour la distinction personnelle des hypostases divines (1).

8. Peu après le milieu du IIIe siècle parut un traité spécial sur la Trinité, dû au schismatique Novatien ; mais il ne constitue pas le moindre progrès sur la question. Le Christ promis dans l'Ancien Testament est celui de l'Evangile : il est homme et Dieu, il est l'Homme-Dieu. Fils de Dieu, né de Dieu, engendré de Dieu, mais quand ? Novatien répète plusieurs fois que la génération du Fils a précédé la création, sans jamais affirmer qu'elle fut éternelle, mais laissant entendre au contraire qu'elle a été motivée et datée par la création (2). De ce côté, point de progrès. D'autre part, tout en combattant le dithéisme, il lui prête le flanc parce qu'il pousse trop loin la distinction du Père et du Fils. Conformément à la Règle de foi, il proclame l'unité divine et la divinité de Jésus-Christ ; il affirme que le Christ reste un avec le Père, auquel il doit son origine, sa génération, sa naissance, son titre de Fils. Ne dirait-on pas la consubstantialité ? Il n'en est rien ; car cette unité, sur laquelle appuie tant Novatien, c'est, dit-il, une unité de « concorde, d'amour, de dilection », unité purement morale (3). Relativement au Saint-Esprit, il ne l'appelle nulle part Dieu ou personne divine, mais il le donne clairement à entendre En revanche, il passe complètement sous silence le mode de relation du Saint-

1. Voir notre article *Calliste*, dans le *Dictionnaire de théologie*, t. II, col. 1337-1338. — 2. *De Trinit.*, 31 ; *Patr. lat* t. III, col. 950. — 3. *Ibid.*, 27 ; *ibid.*, col. 938.

Esprit avec le Père et le Fils. Il est vrai que jusque là, Tertullien avait été le seul à dire que le Saint-Esprit procède *du* Père *par* le Fils. Et enfin Novatien a le tort d'expliquer l'ordre hiérarchique des personnes de la trinité par une sorte d'amoindrissement de la troisième sur la seconde (1), et de la seconde sur la première (2), ce qui laisse la porte ouverte au subordinatianisme.

8. Aurons-nous du moins plus de chance de trouver une doctrine plus ferme dans le célèbre Didascalée d'Alexandrie ? Il n'y paraît guère, en ce qui regarde le successeur de Pantène. Sans doute Clément croit à la « sainte Triade, » à la divinité du Fils et du Saint-Esprit (3). « O miracle mystique s'écria-t-il ! Un seul Père de toute chose ! Un seul Verbe de toute chose ! Un seul Esprit, et lui-même partout (4) ! » « Faites, ô Dieu, qu'après avoir vécu dans la paix nous soyons introduits dans la cité, qu'après avoir franchi sans encombre les flots du péché nous soyons transportés paisibles avec l'Esprit-Saint et que, vous louant nuit et jour avec l'ineffable Sagesse jusqu'au jour parfait, nous vous rendions grâces, et, en rendant grâces, que nous louions Père et Fils, Fils et Père, le Fils notre pédagogue et maître, avec le Saint-Esprit (5) ! » « Les aveugles comprennent quel grand trésor nous portons dans un vase d'argile par la vertu de Dieu le Père, par le sang de Dieu le Fils, et par la rosée du Saint-Esprit (6). » Mais, d'autre part, Clément ne serre pas d'assez près la question trinitaire et ne surveille pas suffisamment son langage. Tantôt il désigne les personnes divines par des expressions

1. *De Trinit.*, 16 ; *ibid.*, col. 915. — 2. *Ibid.*, 31 ; *ibid.*, col. 949. — 3. *Strom.*, v, 14 ; *Patr. gr.*, t. IX, col. 158. — 4. *Pedag.*, I, 6 ; *Patr. gr.*, t. VIII, col. 300. — 5. *Pedag.*, III, 12 ; *ibid.*, col. 680. — 6. *Quis dives salv.*, 34 ; *Pat. gr.*, t. IX, col. 640.

que ne désavouerait pas un modaliste ; tantôt il leur attribue des aptitudes si tranchées qu'on croirait entendre un subordinatianiste, ainsi que l'a remarqué Petau.

9. Tout autre est le cas d'Origène, bien qu'il n'ait pas échappé à la critique de saint Jérôme. Voulant réfuter ceux qui ne regardaient le Logos en Dieu que comme un simple phénomène sans existence propre, il dit que le Fils de Dieu est appelé Logos pour deux motifs; car Logos signifie à la fois raison et parole. Le Fils étant la raison du Père, fait participer tous les hommes à cette raison éternelle ou à la vérité. On peut l'appeler également la parole qui révèle les secrets de Dieu, de même que la parole, chez les hommes, est le signe révélateur de la pensée. Mais cette parole ne se réduit pas à un pur accident, à un son passager : elle est substantielle, et cette substance est celle du Père (1). Donc consubstantialité du Verbe et de Dieu.

Mais de plus existence éternelle du Verbe. « Relativement à Dieu, le Verbe ne devient pas... Le Verbe n'a point passé du non-être dans le principe à l'être dans le principe, du non-être en Dieu à l'être en Dieu ; mais avant tous les temps et tous les siècles, le Verbe était dans le principe, et le Verbe était Dieu (2). » D'où co-éternité du Verbe et de Dieu, co-éternité aussi du Fils et du Père : « Dieu n'a pas commencé d'être Père à la façon des hommes... Car si le pouvoir d'être père ne lui a jamais manqué, si c'est pour lui une perfection d'être Père d'un tel Fils, quel motif aurait-il eu de différer son acte et de se priver d'une perfection ? Pourquoi ne serait-il pas devenu Père aussitôt qu'il

1. *In Joan.*, I, 42 ; *Patr. gr.*, t. XIV, col. 96-104. — 2. *In Joan.*, II, 1 ; *ibid.*, col. 105.

le pouvait. On doit raisonner de même touchant le Saint-Esprit (1). » Il est difficile, on l'avouera, de se prononcer plus formellement contre la génération temporelle, et ceci est un progrès incontestable. Qu'Origène ait enseigné la consubstantialité et la co-éternité du Verbe et du Père, c'est ce qu'affirme saint Athanase, en le citant contre les Ariens (2). Cette consubstantialité, Origène l'accuse énergiquement contre les modalistes et sabelliens. « Quant à nous, dit-il, nous croyons qu'il y trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et que le Père seul ne tire son origine d'aucun autre. » Mais il insiste trop sur le rang que déterminent leurs relations naturelles, sur la hiérarchie fondée sur leurs rapports d'origine, et par là les subordonne tellement l'une à l'autre qu'il semble les diviser et par suite compromettre leur absolue égalité !

10. Ainsi donc, au IIIe siècle, le dogme de la Trinité se trouvait battu en brèche, d'un côté par les modalistes sabelliens, qui n'admettaient en Dieu qu'une seule personne avec trois noms différents servant à caractériser ses différents rôles, et d'un autre côté par les trinitaires trop tranchants qui introduisaient un subordinatianisme exagéré parmi les hypostases. L'autorité romaine condamnait formellement les premiers et tenait en légitime suspicion les derniers. Le mérite d'avoir dégagé le véritable enseignement de l'Eglise revient au pape saint Denys, bien qu'il ne l'ait pas formulé avec la netteté et la précision des Pères du IVe siècle. Son homonyme, l'évêque d'Alexandrie, saint Denys, n'avait pas su éviter, dans sa réfutation du sabellianisme, le danger du subordinatianisme. C'est

1. Pamphile, *Apolog.*, III ; *Patr. gr.*, t. XVII, col. 561. — 2. *In Joan.*, II, 6 ; *Patr. gr.*, t. XIV, col. 128.

pourquoi le pape lui écrivait : « Il serait juste de discuter contre ceux qui détruisent la monarchie, dogme très auguste de la prédication ecclésiastique, la divisant et la scindant en trois puissances et personnes séparées, en trois divinités. J'ai appris, en effet, que, parmi vous, certains qui prêchent et enseignent la parole de Dieu, soutiennent cette opinion, s'opposant ainsi diamétralement, si je puis dire, à l'erreur de Sabellius. Celui-ci blasphème en affirmant que le Fils même est le Père et réciproquement ; ceux-là prêchent d'une certaine manière trois dieux, lorsqu'ils divisent l'unité sainte en trois hypostases étrangères l'une à l'autre, tout à fait séparées l'une de l'autre. Il est nécessaire, en effet, que le Verbe divin soit uni au Dieu de toutes choses, que l'Esprit-Saint demeure et inhabite en Dieu, et qu'ainsi la divine Trinité se ramène, se réduise en un point culminant, c'est-à-dire au seul Dieu tout-puissant de l'univers... Il ne faut pas moins blâmer ceux qui pensent que le Fils est une créature et que le Seigneur a été créé comme l'une des choses qui ont été réellement faites, alors que la parole divine atteste qu'il a été engendré ainsi qu'il convient, mais non créé ou produit... Ne séparons donc pas en trois divinités l'admirable et divine unité ; ne diminuons pas par ce terme de création la dignité et la suprême grandeur du Seigneur ; mais croyons en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et en l'Esprit-Saint ; croyons que le Verbe est uni au Dieu de l'univers. En effet, « le Père et moi, dit-il, nous sommes une même chose ; » et encore : « Je suis dans le Père, et le Père est en moi. » Ainsi seront conservées et la divine Trinité et l'affirmation de la sainte unité (1). »

1. Saint Athanase, *De decr. Nic. syn.*, 26 ; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 461 sq.

11. Cette lettre du pape saint Denys n'enraye pas le mouvement de l'erreur. Celle-ci allait s'affirmer avec force et susciter des luttes et des troubles fort graves pendant le IVe siècle. L'un des foyers fut la capitale de la Syrie, Antioche, où Paul de Samosate, en 269, fut condamné par un Synode pour avoir professé sur la Trinité des opinions erronées qui rappelaient celles des antitrinitaires ; opinions, que Lucien d'Antioche colporta et répandit à Nicomédie avant de subir le martyre. C'est du prêtre Lucien, en effet, que se réclament deux « *conlucianistes*, » Eusèbe et Arius.

III. IVe siècle

1. Originaire de la Lybie, Arius, devenu prêtre d'Alexandrie et chargé de l'église paroissiale de Baucale, renforça l'erreur, malgré son évêque, soutenu qu'il était par des personnages étrangers, particulièrement par son ami Eusèbe. Pour lui, le Fils est inférieur au Père ; il est créé par Dieu et créé pour créer tout le reste ; il n'a donc pas la substance du Père, mais une nature dissemblable. Par suite les substances du Père, du Fils et du Saint-Esprit diffèrent, sont étrangères l'une à l'autre, sans rapport l'une avec l'autre. Et le Saint-Esprit est l'œuvre du Christ comme le Christ est l'œuvre du Père. D'où la doxologie habituelle se trouve remplacée par celle-ci : « Gloire au Père *par* le Fils *dans* le Saint-Esprit (1). »

Condamné à Alexandrie, Arius le fut de nouveau au concile de Nicée, en 325. De là, dans le symbole de Nicée, ces expressions caractéristiques : « Et en

1. Théodoret, *Hæret. fab.*, IV, 1 ; *Patr. gr.*, t. LXXXIII, col. 414.

un seul Jésus-Christ, l'unique engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père ; Dieu de Dieu, Lumière de Lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré, non créé, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre (1). » De là encore la condamnation expresse des formules favorites d'Arius, placée à la fin du symbole de Nicée.

L'expression qui tranchait dans la racine l'erreur arienne, celle qui allait servir de tessère à l'orthodoxie, c'est le *consubstantiel*, l'ὁμοούσιος. Bien qu'étrangère à l'Ecriture, elle répondait trop bien à l'idée maîtresse pour qu'on la négligeât. Les Pères de Nicée, en déclarant le Fils consubstantiel au Père, le proclamaient vrai Dieu, possédant comme le Père la nature divine, en vertu d'une génération propre et naturelle, et non métaphorique. C'est ce que remarque fort justement saint Athanase (2). Sans doute, ce terme avait été rejeté au IIIe siècle, parce que, sur les lèvres et dans la pensée de Paul de Samosate, il masquait sous l'identité de substance l'identité numérique du Père et du Fils et servait ainsi de véhicule au sabellianisme. Mais repris cette fois dans un sens orthodoxe, nettement défini, il acquérait droit de cité dans l'Eglise et servait à exprimer convenablement le dogme. Les semi-ariens essayèrent de l'escamoter en y introduisant une voyelle, qui ne le défigurait pas trop, mais qui en changeait complètement la signification. L'ὁμοιούσιος n'est pas l'ὁμοούσιος ; il signifie *semblable* et non *consubstantiel* ; les défenseurs de l'orthodoxie ne prirent pas le change et dénoncèrent le subterfuge.

1. Voir plus haut ; Denzinger, n. 17. — 2. *De decr. Nic. syn.*, 20 ; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 452.

2. Mais, dans le courant du siècle, l'erreur s'en prit à la troisième personne de la Trinité. On avait nié la divinité de Jésus-Christ, on nia la divinité du Saint-Esprit. Jusque-là, il est vrai, la spéculation ne s'était pas portée sur cette troisième personne ; mais tôt ou tard la question devait se poser de savoir si le Saint-Esprit possède lui aussi la consubstantialité et à quel titre. Pour le Fils, la génération explique sa consubstantialité. Si donc le Saint-Esprit est consubstantiel au Père, c'est qu'il serait engendré, hypothèse inadmissible, le Fils seul procédant du Père par voie de génération. Reste alors que le Saint-Esprit a été créé par le Fils, et dès lors il n'est pas consubstantiel, il n'est pas Dieu. Ce fut en particulier l'erreur de l'évêque semi-arien de Constantinople, Macédonius, qui avait été déposé en 360 par le parti d'Acace ; et c'était une difficulté de plus qui s'ajoutait à celle de faire triompher le consubstantiel de Nicée.

3. La décision doctrinale de Nicée avait déchaîné bien des colères et suscita des luttes acharnées, de violentes persécutions. Elle rencontra une vive opposition de la part d'adversaires qui ne craignirent pas de faire appel à la force impériale pour appuyer leurs revendications ; ils opposèrent des évêques aux évêques, des synodes aux synodes, des professions de foi aux professions de foi. Mais ni les subtilités de la logique, ni les menaces du pouvoir, ni les arrêts d'exil ne firent taire les champions de la foi de Nicée. A la tête de ces derniers marchaient vaillamment le glorieux Athanase d'Alexandrie et l'illustre Hilaire de Poitiers. Tous deux, par la plume et par la parole, durent mener le bon combat et tenir tête à l'hérésie. L'un représenta l'Orient de 325 à 373 et fut, selon l'expression de saint Basile, le « porte-drapeau de l'ortho-

doxie (1) ; » l'autre, représentant l'Occident, n'entra en scène qu'en 355 et mourut en 366.

4. Saint Athanase commence par défendre le consubstantiel contre les arguties d'Arius. Oui, disait-il, Dieu est un, mais dans cette unité il y a une trinité ; une seule nature, mais trois personnes distinctes (2). Les termes de Père et de Fils sont corrélatifs (3). Le Fils n'a pas été tiré du néant ni produit par un acte libre de la volonté divine ; il est engendré de la substance du Père (4), et cette substance il la possède tout entière par son caractère propre (5). Il possède la divinité dans sa plénitude (6) ; il est éternel comme son Père (7). Ils sont deux cependant, le Père et le Fils, distincts l'un de l'autre ; mais il n'y a qu'une seule nature, et dans cette nature divine unique pas l'ombre d'une division (8).

De même le grand évêque prend la défense de la troisième personne. Le Saint-Esprit participe lui aussi à la divinité et à la puissance de Dieu (9). Il a pour principe le Fils qui est avec le Père (10), et il est inséparable du Père et du Fils (11). Il forme avec le Père et le Fils une seule et même substance (12). Il n'y a par conséquent qu'une seule nature divine et un seul Dieu en trois personnes (13).

5. De son côté, l'évêque de Poitiers compose un traité en douze livres sur la Trinité. Partant de la

1. *Epist.*, LXVI ; *Patr. gr.*, t. XXXII, col. 424. — 2. *Orat. cont. arian.*, I, 18 ; *Patr. gr.*, t. XXVI, col. 48. — 3. *Ibid.*, III, 6 ; *ibid.*, col. 333. — 4. *Ibid.*, III, 62 ; *ibid.*, col. 453. — 5. *Ibid.*, I, 16 ; *ibid.*, col. 45. — 6. *Ibid.*, III, 6 ; *ibid.*, col. 332. — 7. *Ibid.*, I, 14 ; *ibid.*, col. 41. — 8. *Ibid.*, III, 4 ; *ibid.*, t. XXVI, col. 328. — 9. *De inc. et cont. arian.*, IX ; *ibid.*, col. 997. — 10. *Ibid.*, col. 1000. — 11. *Tom. ad Ant.*, 5 ; *ibid.*, col. 801. — 12. *Epist. ad Serap.*, I, 27 ; *ibid.*, col. 593. — 13. *De inc. et cont. arian.*, X ; *ibid.*, col. 1000.

formule baptismale, il traite d'abord de la génération du Verbe et prouve la consubstantialité du Père et du Fils. Et après avoir réfuté les objections ariennes contre la divinité du Christ, il venge la doctrine de la génération éternelle du Verbe dans le sein du Père de toutes les calomnies d'Arius ; il s'applique à saisir cette génération éternelle en elle-même, dans son absolue distinction de toute procréation ou production temporelle, enfin il défend la divinité du Saint-Esprit (1). Grâce à lui, remarque Schwane, la terminologie se trouva mieux fixée dans la langue latine que dans la grecque. Unité de substance : « Dieu le Père et Dieu le Fils ne font absolument qu'un, non par l'union de personne, mais par l'unité de substance (2). » Identité de nature, le Père et le Fils « se compénètrent réciproquement, parce que tout est parfait dans le Fils unique, comme tout est parfait dans le Père inengendré (3). » Mais distinction personnelle. La génération n'est « ni un partage, ni une diminution, ni une émanation, ni une extension, mais la production d'un être vivant par un être vivant (4). » « A la différence de plusieurs de ses devanciers, dit Largent, Hilaire parle du dogme trinitaire avec une justesse irrépréhensible ; il se garde des paradoxes de langage et de pensée où Tertullien s'était quelquefois emporté (5). »

6. Bientôt, du sein même de la Cappadoce, jusque là l'un des foyers et l'une des forteresses de l'hérésie, Dieu suscite de vaillants émules et de puissants auxiliaires à saint Athanase et à saint Hilaire : ce sont les célèbres cappadociens, saint Basile le grand, son frère saint Grégoire de Nysse, son ami saint Grégoire de Nazianze et son corres-

1. *De Trinitate*, *Pat. lat.*, t. x, col. 25-472. — 2. *De Trin.*, iv, 42 ; *ibid.*, col. 128. — 3. *Ibid.*, iii, 4 ; *ibid.*, col. 78. — 4. *Ibid.*, iv, 35 ; *ibid.*, col. 185. — 5. Largent, *saint Hilaire*, p. 45.

pondant saint Amphilochius d'Inconium. Ceux-ci apportent plus de précision dans la terminologie grecque et trouvent une formule équivalente à la formule latine. Ils conservent les termes de οὐσία pour désigner la substance et de ὑπόστασις pour désigner la personne ; ils accentuent la réalité de l'unité d'essence en ramenant les trois hypostases, expression d'Origène, à l'unité de substance : τρεῖς ὑποστάσεις ἐν μίᾳ οὐσίᾳ, qui répond au *tres personæ unius substantiæ* des latins ; ils distinguent nettement en Dieu l'essence ou la nature, la substance et toutes les perfections absolues des propriétés relatives et personnelles ; ils marquent enfin avec précision que ces noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit se rapportent aux relations d'origine. Et par là ils font faire un progrès notable à la notion et à l'exposition du mystère de la Trinité.

7. Pendant la période qui précéda le concile de Nicée, la question trinitaire avait surtout porté sur le Fils, sur sa divinité et ses relations avec le Père. Le concile de Nicée s'était borné à mentionner le Saint-Esprit. Mais l'arianisme regardant le Fils comme une créature créant les autres, tôt ou tard on devait en conclure logiquement que le Saint-Esprit est une œuvre du Fils. L'erreur allait ainsi s'étendre de la seconde à la troisième personne de la Trinité. Les anoméens firent d'abord du Saint-Esprit un intermédiaire du Verbe. Pour Eunomius, « le Saint-Esprit a été, quant à l'ordre et quant à l'essence, créé le troisième, sur l'ordre du Père, par l'action du Fils ; honoré du troisième rang comme la première et la plus élevée des créatures du Fils unique, seul de son espèce, mais dépourvu de divinité et de puissance créatrice (1). » Saint Athanase

1. Saint Basile, *Adv. Eunom.*, III, 5.

avait combattu aussitôt une telle erreur. Mais l'erreur prit un élan nouveau avec Macédonius, successeur d'Eusèbe sur le siège de Constantinople en 342. Saint Athanase écrivit dans ses *Lettres à Sérapion de Thmuis* pour défendre de nouveau la divinité du Saint-Esprit. Mais les pneumatomaques, comme on désignait les adversaires de la divinité du Saint-Esprit, partaient de ce dilemme et raisonnaient ainsi : « Le Saint-Esprit est engendré ou non. S'il ne l'est pas il est un nouveau Dieu, et c'est du polythéisme. S'il l'est, de deux choses l'une : ou il est engendré par le Père et alors le Père a deux fils, ou il est engendré par le Fils et alors il est petit-fils du Père. Tout cela ne pouvant s'accorder avec l'Ecriture, il faut en conclure que le Saint-Esprit n'est pas Dieu.

A Rome, le pape saint Damase (366-384) condamna cette nouvelle erreur. En Orient, les Pères cappadociens la combattirent à leur tour ; saint Basile, avec une certaine circonspection de langage, qui ne permettait pas, affirme son ami saint Grégoire de Nazianze, de suspecter l'orthodoxie de sa pensée mais qui le poussa, dans la suite, à écrire son *Traité du Saint-Esprit*, où il enseigne la consubstantialité du Saint-Esprit et sa divinité ; saint Grégoire de Nazianze, dans ses *Discours* ; et saint Grégoire de Nysse, dans son *Traité contre Eunomius*.

Le concile de Constantinople, en condamnant Macédonius et Maréthonius, qui regardaient le Saint-Esprit comme le serviteur et la créature du Fils, comme un être intermédiaire entre le Fils et le monde des esprits finis, et en proclamant la consubstantialité et la divinité de la troisième personne, mit un terme aux controverses trinitaires du IVe siècle. Complétant le symbole de Nicée, il dit, relativement au Saint-Esprit : « Nous croyons... à l'Esprit-Saint, le Seigneur, le Vivifiant, qui procède du

Père, qui conjointement avec le Père et le Fils est adoré et glorifié, et qui a parlé par les prophètes (1). » D'après le concile de 381, le Saint-Esprit, personne distincte, procède du Père, est consubstantiel à Dieu, est Dieu au même titre que le Père et le Fils. C'est la doctrine que répèteront, en Orient, les conciles d'Ephèse en 431, de Chalcédoine en 451, de Constantinople en 553 et en 680. Reste un point à trancher, celui des relations du Fils et du Saint-Esprit, qui fera plus tard l'objet de nouveaux débats et de nouvelles décisions dogmatiques, comme nous aurons soin de le remarquer dans la suite.

Les stades parcourus jusqu'ici sont les suivants : en face du polythéisme, proclamation de l'unité de Dieu ; en face des modalistes et des subordinatiens, proclamation de la génération éternelle du Verbe, de sa divinité et de sa consubstantialité avec le Père; en face des pneumatomaques, proclamation de la divinité et de la consubstantialité du Saint-Esprit. Reste, après tant de luttes et tant d'écrits, à dégager les principes implicitement sous-entendus ou explicitement formulés, à grouper les vérités acquises en un tout ordonné et harmonieux, en un mot à faire œuvre de science théologique : ce fut la gloire de saint Augustin d'y travailler et d'y réussir dans une large mesure, car il orienta l'Eglise latine dans un concept et une exposition du mystère de la trinité que les scolastiques ont fait triompher.

IV. L'œuvre de saint Augustin

Aux prises avec l'hérésie d'Arius et de Macédo-

1. Voir plus haut le symbole de Nicée-Constantinople ; Denzinger, n. 47.

nius, les Pères durent essayer de formuler une interprétation rationnelle du dogme de la trinité ; grecs et latins rivalisèrent. Mais, chose curieuse, la spéculation fut moins profonde chez les premiers, beaucoup plus hardie chez les seconds.

Les Pères grecs, en effet, dans l'étude de ce mystère, se placèrent surtout au point de vue des personnes divines, n'atteignant la nature de Dieu qu'à travers ces personnes. A leurs yeux, la personne du Père est la source de la divinité ; la personne du Fils est la perfection physique du Père; la personne du Saint-Esprit est sa perfection morale. Ainsi que le remarque le P. de Régnon, « les perfections divines identifiées au Fils, ou personnifiées dans le Fils, ce sont en général les perfections physiques, comme si l'opération physique, qu'on appelle génération et qui a pour terme un fils de même nature que son père avait pour résultat propre et formel de produire des perfections physiques (1). » On l'appelle la *Raison*, la *Sagesse*, et ce sont là des perfections de l'intelligence ; on l'appelle la *Volonté*, la *Puissance*, et ce sont là des perfections de la volonté divine ; et comme la production des créatures est une œuvre de sagesse, de volonté et de puissance, c'est au Fils que les Pères grecs l'attribuent spécialement. La troisième personne, le Saint-Esprit, est la perfection morale du Père, sa *Sainteté* personnelle, et principe de sanctification des créatures. Dans cet épanchement de la divinité, une différence existe sans nul doute entre la *génération* du Fils et la *procession* du Saint-Esprit; c'étaient là deux données de la Révélation, deux termes consacrés par l'Ecriture ; mais les grecs ne cherchèrent pas à préciser davantage. Leur concept de la trinité peut se

1. De Régnon, *Etudes de théologie positive*, t. IV, p. 350.

formuler ainsi : « Trois personnes participant pleinement et également à une même nature divine. »

1. Saint Augustin, qui est justement appelé le Docteur de la grâce, et qui mériterait tout aussi bien d'être appelé le Docteur de la trinité, selon la remarque de Schwane (1), ne se contente pas, dans son traité *De Trinitate* (2), de résumer et de compléter tout ce qui a été dit de plus profond, il renverse complètement le point de vue. Au lieu d'aller, comme les grecs, des personnes divines à la nature de Dieu, il commence par l'étude directe de la nature divine avant de passer aux personnes pour atteindre la réalité complète.

Dieu, c'est la divinité, non pas abstraite, mais concrète et personnelle, s'épanouissant sans succession. mais non sans ordre d'origine, en trois personnes. Jusque là tous les symboles, formulés d'après le concept ancien, posent d'abord la foi au Dieu unique qui est le Père, passent ensuite à la foi en Jésus-Christ, son Fils unique, et nomment enfin le Saint-Esprit : c'est leur seule manière de formuler la trinité. Le *Quicumque*, au contraire, d'inspiration manifestement augustinienne, consacre le nouveau point de vue et débute par la foi à l'unité de Dieu dans la trinité et à la trinité dans l'unité.

Augustin met donc l'accent sur l'unité divine en face des trois personnes ; c'était éviter le danger de toute accusation de trithéisme qui obligeait les grecs à *récapituler* la trinité dans sa source première, le Père. En mettant en plein relief l'égalité des trois personnes, il évitait également le danger de laisser croire à la supériorité du Père et à la

1. Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. franç., t. II, p. 265. — 2. *Patr. lat.*, t. XLII.

subordination du Fils et du Saint-Esprit. Mais ce double avantage n'offrait-il pas un inconvénient grave, celui de considérer la divinité comme un Dieu personnel avant d'être Père, Fils et Saint-Esprit? Saint Augustin a prévu la difficulté ; aussi, a-t-il soin de refuser à la divinité ainsi considérée toute réalité distincte de la réalité des trois personnes divines (1).

2. En outre, saint Augustin insiste pour faire de toute opération divine *ad extra* l'œuvre indistincte des trois personnes : création, théophanies, incarnation, sanctification. Et s'il est d'usage d'attribuer à chacune, dans ces opérations, un rôle particulier à raison de son origine, c'est, dit-il, une simple *appropriation*. Les grecs, au contraire, insistaient sur le rôle distinct de chacune des personnes dans l'œuvre commune au point de laisser croire que chaque personne avait exclusivement une opération propre. Pour l'évêque d'Hippone et pour les scolastiques à sa suite, l'appropriation consiste à attribuer spécialement à l'une des personnes l'un ou l'autre des attributs essentiels, l'une ou l'autre des opérations communes, lorsque cet attribut ou cette opération est particulièrement apte à mettre en relief le caractère propre d'une personne, lorsque cette aptitude repose sur une analogie véritable, sur un rapport avec la propriété de la personne. De la sorte le Père est dit tout-puissant, parce que, dans la famille créée, le père a naturellement l'autorité ; la création est attribuée au Fils, parce qu'elle est l'œuvre de la science divine et qu'elle se rapporte à l'intelligence d'où procède le Verbe ; et la sanctification est attribuée au Saint-Esprit, parce qu'il est l'amour incréé. Et ainsi l'appropriation se fonde

1. *Epist.* cxx ; *Patr. lat.*, t. xxxiii, col. 452-462.

sur une relation de similitude entre la propriété d'une des trois personnes et l'attribut essentiel ou l'opération commune.

3. Enfin, saint Augustin a fondé la théorie psychologique des processions sur l'étude de l'âme humaine, qui existe, pense et veut ; théorie systématisée plus tard par saint Anselme et achevée par saint Thomas. Cette théorie explique en quoi et comment diffèrent la génération et la procession, pourquoi il y a deux processions en Dieu et rien que deux, pourquoi le Verbe est Fils et mérite personnellement le nom d'Image du Père, et pourquoi le Saint-Esprit, amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père, procède de l'un et de l'autre sans que sa procession ressemble le moins du monde à la génération (1).

C'est donc dans les actes d'intelligence et de volonté que saint Augustin trouve l'explication des processions divines. Dans l'homme, l'intelligence et la volonté sont des facultés naturelles ; leur existence relève de la nature et non de la personne. Comment donc ces actes peuvent-ils être en Dieu la source des processions, puisqu'ils relèvent de la nature et que ce n'est pas la nature qui engendre, mais la personne du Père ? C'est qu'il ne faut pas oublier que si nous distinguons en Dieu l'essence divine et les personnes, c'est sans doute parce que cette distinction de raison est fondée sur la réalité, mais ce n'est pas une distinction réelle. Car l'essence n'existe pas avant ou en dehors des personnes. Ce n'est donc pas à l'acte d'intelligence de la nature divine qu'on doit attribuer la génération du Fils, mais à l'acte d'intelligence de cette

1. E. Portalié, *saint Augustin*, dans le *Dictionnaire de théologie*, t. I, col. 2346-2349.

nature en tant qu'elle est possédée. Car c'est là un acte naturel sans doute, mais c'est aussi un acte personnel, ou, comme diront les scolastiques, un acte *notionnel*, c'est-à-dire un acte envisagé formellement sous le concept de personne.

C'est ainsi que le génie de saint Augustin a apporté sa large et décisive contribution à l'étude du mystère de la sainte trinité. Sur le chemin tracé par lui et dans la direction fixée par lui, la scolastique n'aura qu'à marcher. Et saint Thomas pourra d'une main sûre dresser et remplir le plan d'un traité de la trinité, qui est un monument d'érudition, de clairvoyance et de profondeur.

L'âme, image de la Trinité. — « Nous sommes quelque chose d'intelligent, quelque chose qui s'entend et s'aime soi-même ; qui n'aime que ce qu'il entend, mais qui peut connaître et entendre ce qu'il n'aime pas... Ainsi entendre et aimer sont choses distinctes, mais tellement inséparables qu'il n'y a point de connaissance sans quelque volonté. Et si l'homme semblable à l'ange connaissait tout ce qu'il est, sa connaissance serait égale à son être ; et s'aimant à proportion de sa connaissance, son amour serait égal à l'un et à l'autre. Et si tout cela était bien réglé, tout cela ne ferait ensemble qu'un seul et même bonheur de la même âme, et à vrai dire la même âme heureuse, en ce que par la droiture de sa volonté conforme à la vérité de sa connaissance, elle serait juste. Ainsi ces trois choses : être, connaître et vouloir, font une seule âme heureuse et juste...

« Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible. Une trinité créée que Dieu fait dans nos âmes nous représente la Trinité incréée, que lui seul peut nous révéler ; et pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes, qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible.

« Entendre et vouloir, connaître et aimer sont actes très distingués ; mais le sont-ils tellement que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes ? Cela ne

peut être ; la connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon ; et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une autre. Quand je change de pensée et de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée sans que ma substance y entre ? Sans doute elle y entre ; et tout cela, au fond, n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières, mais dans son fond toujours le même : car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure une pendant que mes pensées vont et viennent...

« Je ne sais qui peut se vanter d'entendre cela parfaitement, ni qui pourra se bien expliquer à soi-même ce que les manières d'être ajoutent à l'être, ni d'où leur vient leur distinction dans l'unité et identité qu'elles ont avec l'être même, ni comment elles sont des choses, ni comment elles n'en sont pas. Ce sont des choses, puisque si c'était un pur néant, on ne pourrait véritablement ni les assurer, ni les nier ; ce n'en sont point, puisqu'en elles-mêmes elles ne subsistent pas. Tout cela ne s'entend pas bien ; tout cela est pourtant chose véritable et tout cela nous est une preuve que, même dans les choses naturelles, l'unité est un principe de multiplicité en elle-même, et que l'unité et la multiplicité ne sont pas autant incompatibles qu'on le pense...

« Si j'étais une nature incapable de tout accident survenu à sa substance, et en qui il fallût que tout fût substantiel, ma connaissance et mon amour seraient quelque chose de substantiel et de subsistant : et je serais trois personnes subsistantes dans une seule substance, c'est-à-dire je serais Dieu. Mais comme il n'en est pas ainsi, je suis seulement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, et un crayon imparfait de cette unique substance qui est tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit : substance incompréhensible dans sa trine divinité, qui n'est au fond qu'une même chose, souveraine, immense, éternelle, parfaitement une en trois personnes distinctement subsistantes, égales, consubstantielles. » Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, IIe Sem., élév. VI.



Leçon XVIIIe

De la Sainte Trinité

I. *Exposé du mystère.* — II. *Enseignement de saint Thomas.* — III. *Notions erronées et objections.*

I. Exposé du mystère

Une seule *essence* divine ; dans cette essence unique, trois *personnes* distinctes, s'identifiant dans l'unité d'une même et indivisible substance, portant le nom commun de Dieu, lequel désigne la communauté de nature, et les noms propres et personnels de Père, de Fils et de Saint-Esprit, lesquels répondent aux *relations* subsistantes, qui, seules, fondent les distinctions hypostatiques : tel est le dogme de la Trinité.

1. Cet énoncé suppose un grand nombre de notions, dont le sens doit être précisé avec rigueur, pour parler correctement en un sujet aussi délicat et ne pas donner prise à d'inextricables difficultés : un langage sans précision, une terminologie impropre frisent facilement l'hérésie.

On donne le nom d'*essence* au principe constitutif d'un être, qui fait que cet être est ce qu'il est ; le nom de *nature* au principe d'opération intrinsèque et permanent de tel être actuellement existant ; le nom de *substance* à ce qui sert de support aux acci-

dents et aux modifications d'un être, à ce qui désigne les propriétés constitutives et immuables d'un individu, par opposition aux modes transitoires dont ces propriétés sont le sujet ou le principe.

Dieu, étant l'être nécessaire, l'*essence* et la *nature* désignent un principe d'opération toujours en acte ; mais échappant par sa nature même à toute modification accidentelle et transitoire, la *substance* désigne en lui l'essence par opposition aux modes d'être permanents, qui constituent les trois personnes.

2. L'unité la plus haute et la plus générale est celle de l'être ; mais elle enveloppe d'autres unités secondaires, car les êtres s'échelonnent suivant un ordre de continuité ontologique, où ils se distinguent d'après leurs perfections. Les uns existent ou sont capables d'exister sans avoir besoin pour recevoir l'être ou pour s'y maintenir du concours d'aucune autre cause seconde, par exemple les *substances* ; les autres requièrent naturellement comme une condition de leur réalisation l'appui d'une cause seconde extérieure à eux-mêmes, par exemple les *accidents*.

Or, la substance n'existe pas à l'état indéterminé que comporte son concept générique ; elle est en vérité telle ou telle. Une ligne de démarcation partage le genre suprême de la substance en genres subalternes, lesquels par des déterminations spécifiques se ramifient jusqu'à la dernière espèce, l'espèce infime. Or, l'*espèce* elle-même, considérée objectivement dans la réalité métaphysique, est essentiellement un *universel*, qui requiert pour recevoir son actuation totale d'être déterminé dans son être substantiel par des caractères individuants. Et ainsi l'*individu* est dans l'ordre de la substance la dernière unité à laquelle on arrive.

3. L'*individu*, par rapport aux autres, est dans

une certaine mesure absolu ; non seulement il existe, mais il *subsiste*, parce que à lui se relient comme à leur point d'attache, se ramènent comme à leur raison commune, en lui se concentrent comme dans un tout qui fait leur unité sans être lui-même une fraction d'une unité plus haute, les degrés d'être substantiels et accidentels, par lesquels l'individu est déterminé soit spécifiquement, soit singulièrement.

Cette substance individuelle, complète, autonome, s'appelle un *suppôt*, s'il s'agit d'êtres dénués de raison, une *hypostase*, une *personne*, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, s'il s'agit d'êtres intelligents et libres.

Une *personne*, c'est donc une substance individuelle, complète, autonome, intelligente et libre ; parce qu'elle est une *substance*, elle sert de point d'appui aux réalités accidentelles qui la déterminent ; parce qu'elle est une *nature*, c'est-à-dire une énergie, une puissance active, elle peut se modifier elle-même et modifier tous les êtres susceptibles de recevoir son action.

4. Nous trouvons dans notre expérience intime la matière des idées de substance et de cause, de mode et de phénomène, et notre esprit est amené sans effort par le travail analytique le plus élémentaire à en dégager *a priori* ces deux principes universels : *Tout mode requiert une substance ; tout phénomène requiert une cause*. Il est facile dès lors de découvrir hors de soi, avec certitude, des réalités invisibles aux sens, mais accessibles à l'entendement, dont elles sont l'objet propre, et qui ont pour fonction de soutenir dans l'existence des qualités sensibles et de poser dans l'existence des faits nouveaux, perceptibles à l'expérience externe. Ces réalités sont les substances et les causes, ainsi appelées par

analogie avec la réalité de même ordre révélée par notre conscience. Et comme le *moi* est le dernier sujet d'attribution de tout ce qu'il contient, supporte ou produit, ainsi, dans le monde extérieur, il est des individus qui, sans pouvoir être ramenés à une individualité supérieure, se possèdent eux-mêmes et sont le sujet de tout ce qui est en eux, le principe de tout ce qui est par eux. Cette fonction nouvelle qui complète la substance en lui conférant, dans son espèce, tout le dégré d'être et d'autonomie dont elle est capable, s'appelle *subsistance*, qui désigne la forme constitutive de l'hypostase et de la personne. Enfin notre intelligence arrive à connaître la substance infinie, sujet de la perfection absolue, et cause infinie, raison suffisante du monde et du moi, substance et cause qui est la personne par excellence.

Notre raison, il est vrai, ne peut parvenir à comprendre la raison adéquate de substance ; elle affirme du moins l'identité physique et l'union indissoluble des deux formes de substance et d'hypostase. Or, dans la matière de sa connaissance naturelle, elle ne peut puiser l'idée de plusieurs personnes subsistant en une seule nature, ni l'idée d'une même hypostase subsistant en deux ou plusieurs natures. Mais ici intervient la *révélation* pour fournir une notion complète de la personnalité dans ses rapports avec la nature. Et c'est à sa lumière que nous apprenons que Dieu est une essence numériquement une et indivisible, subsistant en trois personnes réellement distinctes, et que l'une de ces trois personnes subsiste, sans perdre son unité hypostatique dans deux natures numériquement distinctes.

5. Il s'agit donc d'expliquer, dans la mesure où la raison peut s'y engager, et d'étudier la vie intérieure de la Trinité soit absolument, soit

comparativement aux caractères essentiels de la personnalité créée.

Dieu, l'être infini, est aussi l'acte pur sans mélange de potentialité. Il est déterminé par son essence à la plénitude de l'être et à la plénitude de l'opération. Mais cette opération, au lieu de survenir à sa vertu active comme une perfection nouvelle, n'est que l'acte subsistant d'une essence qui s'identifie avec sa propre existence : être et agir ne sont en Dieu qu'une seule et même chose, qu'un seul et même Dieu.

Mais il y a une différence entre l'opération divine *ad intra*, qui se termine tout entière dans l'essence subsistante d'où elle procède, et l'opération divine *ad extra* qui, sans sortir formellement de cette essence, s'extériorise pourtant virtuellement en tant qu'elle se termine à la production d'un être distinct de Dieu. Dans ses opérations *ad extra,* Dieu n'épuise pas son essence et ne saurait recevoir le moindre accroissement des natures qu'il crée, quelle que puisse être d'ailleurs leur perfection. L'activité divine doit cependant s'exercer dans toute sa plénitude, et elle s'exerce dans ses opérations *ad intra :* cet acte infini demeure tout entier dans le principe essentiel d'où il émane et avec lequel il se confond.

Or, toute action aboutit à un terme distinct d'elle-même et qui se rapporte, soit à l'agent comme à son principe, soit à l'opération comme au lien de l'un et de l'autre. L'action divine *ad intra* produit donc un terme, et la perfection de ce terme répond à la perfection de l'opération et à la perfection de la nature ; la nature enveloppe l'opération et son terme et se développe pleinement par eux ; ce terme *ad intra* sera donc infini.

6. Mais, tandis que dans les créatures le principe et la fin sont distincts, en Dieu ils se confondent

et l'identification est complète. Sans doute, Dieu a un *comment* et un *pourquoi ;* ce comment est son principe, ce pourquoi est sa fin, principe et fin immanents. Le comment de son être est dans l'excellence métaphysique de l'essence infinie, et le pourquoi dans cette excellence souveraine, qui n'étant susceptible d'aucune augmentation, est à elle-même sa fin, son complément. Aussi les actes immanents de Dieu *ad intra* s'accomplissent-ils d'une manière nécessaire, non point que cette nécessité s'impose à l'activité infinie comme une violence subie, car la nécessité est très compatible avec la volonté ; si elle s'oppose à la liberté, elle s'allie avec la spontanéité réfléchie et consciente ; si elle exclut le *choisir*, elle n'exclut pas le *vouloir* et le *consentir*. Dieu a dans son essence la loi de tout son être et de son agir, non que cette loi le constitue dans un état de dépendance par rapport à autrui, puisque, étant à lui-même sa raison d'être totale, il ne relève que de lui-même ; non que cette loi soit en lui la régularisatrice d'un mouvement véritable qui le porterait d'un point de son être à un autre point de son être ; mais comme la loi contient le rapport essentiel de ce qu'un être est à ce qu'il doit être, il faut aussi que Dieu, qui est nécessairement, ait un rapport à l'être qu'il possède et qui lui est dû essentiellement. La loi de son être se confond donc avec cet être lui-même ; elle n'a pas d'autre formule que la nécessité de l'être divin et son absolue autonomie.

La puissance incréée, pure de toute potentialité, se confond donc avec son acte propre, et puisqu'elle est l'acte subsistant, s'identifie pareillement avec la substance : nature, puissance, opération ne sont donc en Dieu qu'une seule et même chose. Cependant nous concevons la nature ou, plus proprement

l'essence comme la forme de la divinité à l'état purement statique ; au contraire, en tant que cette essence est le principe virtuellement dynamique de sa perfection et atteint de toute éternité, sans mouvement véritable, la plénitude de son développement, on lui donne le nom plus spécial de vertu opérative ou d'opération. Et l'on conçoit en Dieu son opération comme un mouvement virtuel dans la nature divine, formellement identique à cette nature, et par lequel celle-ci se porte en quelque sorte vers elle-même, considérée comme terme et fin immanents de l'essence subsistante. Et ainsi l'action *ad intra* est nécessaire au même titre que l'être de Dieu.

7. Cela nous mène à une conclusion qui nous rapproche de l'explication formelle de la trinité des hypostases dans l'unité de sa nature.

En effet : puisque la raison immanente de fin détermine nécessairement en Dieu une opération immanente, elle déterminera aussi le caractère de cette opération. Or, toute fin, en tant que fin, exige, pour provoquer le mouvement d'un être, d'être connue par cet être. A son tour, cette connaissance engendre un mouvement de la volonté qui, communiquant son impulsion à l'être tout entier, le fera tendre à la possession de la fin. Or, en Dieu, pas de bien à acquérir, puisqu'il est sa propre fin. L'action immanente de Dieu ne saurait donc consister que dans un acte de connaissance et un acte de volonté, par lesquels il atteindra adéquatement la vérité de son essence et aimera par un acte non moins compréhensif la bonté de cette même essence. Dieu, étant l'être infini, possède dans son essence toutes les raisons de vérité et de bonté : il est l'universel intelligible et l'universelle bonté, ou plutôt il est la vérité et la bonté subsistantes. Il lui suffit d'un seul acte de connaissance pour atteindre le vrai dans

toute sa plénitude ; il lui suffit d'un seul acte de volonté pour embrasser le bien dans toute sa plénitude.

Or, tout acte a un terme ; les opérations divines *ad intra* ont donc aussi un point d'arrivée. L'acte par lequel Dieu se connaît a donc un terme qui est sa propre représentation, sa Parole intérieure, son Verbe ; et le terme d'une activité infinie devant être lui aussi infini, il en résulte que, puisque l'essence divine répugne à toute multiplication, ce terme infini se confond réellement avec cette essence. De même pour l'acte par lequel Dieu se veut et s'aime.

8. Mais chacun de ces deux termes des opérations divines *ad intra* se distingue de son principe par une opposition qui les rend irréductibles. Le principe et le terme de l'acte de connaissance sont dès lors, comme tels, formellement incommunicables ; de même le principe et le terme de l'acte de volonté. Il faut donc distinguer, dans l'unité d'une même essence, un principe infini avec deux termes infinis. Et la distinction n'est pas seulement entre ce principe unique et les deux termes, mais encore entre les deux termes eux-mêmes. Car si Dieu se connaît et s'aime par un seul acte qui est son essence, autre est le point sous lequel il se connaît, autre celui sous lequel il s'aime ; car il se connaît en tant que vérité infiniment intelligible, et il s'aime en tant que bonté infiniment aimable. La simplicité de l'être divin n'empêche donc pas que la diversité des objets formels, sous lesquels Dieu atteint son essence, n'engendre une dualité de même ordre dans l'opération divine et dans le terme de cette opération.

Or, les actes immanents ne se distinguent pas de leur principe ni entre eux, au même titre que les termes de ces actes. Les actions *ad intra*, considérées

abstraction faite de leurs termes, ne posent en Dieu rien de nouveau, mais se confondent avec le principe agissant ; mais si on les envisage *in sensu composito termini,* c'est-à-dire comme posant en dehors du principe le terme vers lequel celui-ci tend par son opération, elles se subjectent dans deux réalités distinctes, soit du principe, soit l'une de l'autre. L'essence divine, principe de l'acte d'intelligence, se distingue d'elle-même considérée comme objet de connaissance, mais seulement sous le rapport où elle s'exprime elle-même par son Verbe ; elle ne se distingue de ce chef que du terme de son opération, lequel est son Verbe ou sa Parole. De même Dieu se distingue de son essence, objet de son amour, par le côté où cette essence pénètre pour ainsi dire dans le principe aimant et termine son opération. D'où il suit que la dualité seulement virtuelle de l'opération par laquelle l'essence divine se connaît et s'aime elle-même comme le vrai et le bien substantiels, aboutit à la dualité de deux termes réellement distincts.

9. Cette mutuelle distinction est fondée autant sur leur opposition réciproque que sur leur opposition respective à leur commun principe. Car si le terme formel de l'acte de connaissance est en corrélation de procession avec le principe de cet acte, il faut affirmer le même rapport entre le Verbe et le terme de l'acte de volonté. Le Verbe éternel manifestant à son principe la bonté de la nature divine, c'est en communion avec ce Verbe, et c'est par ce Verbe que le principe de l'acte intellectif produit le terme de l'acte d'amour. Ce dernier se distingue donc par une commune opposition et du principe du Verbe et du Verbe lui-même.

Il y a donc en Dieu trois sujets irréductibles l'un à l'autre et s'opposant comme des termes que de

mutuelles relations rendent incommunicables ; mais, par ailleurs, chacun de ces sujets s'identifie avec la nature divine. Chacun d'eux subsiste donc, puisque cette nature est une subsistance ; et il subsiste pleinement, c'est-à-dire ajoute à l'indépendance substantielle de l'être divin, considéré absolument, l'indépendance hypostatique ou l'incommunicabilité. Et chacun d'eux est une personne, puisque leur distinction est fondée sur des relations de procession ou d'origine, qui sont comme les points extrêmes d'un acte de connaissance intellectuelle et d'un acte d'amour spirituel. Il y a donc en Dieu trois personnes, qu'il convient de désigner par des noms personnels.

10. Reste à déterminer la *nature de ces processions.* L'acte d'intelligence, ayant pour objet direct et formel de produire un terme qui est la représentation de l'objet connu, on peut et on doit dire que l'acte par lequel Dieu produit son Verbe, c'est-à-dire la Parole vivante, qui, en vertu de la procession même dont il est le terme, l'exprime et le représente tout entier, est une *génération*, puisque la génération se définit : *Origo viventis a vivente, principio conjuncto, in similitudinem naturæ, vi processionis formaliter.*

Or la génération est le fondement d'une double relation de *paternité* et de *filiation* : au principe de la génération du Verbe, au sujet de la relation de paternité, correspond donc le nom de *Père ;* au terme de cette génération, au sujet de la relation de filiation, celui de *Fils.*

11. Quant au terme de l'acte d'amour, l'acte qui le produit lui communique l'essence infinie, et, par ce côté, sa procession ressemble à la précédente ; mais, parce que le terme formel de cet acte n'est pas la production d'une représentation de l'objet

aimé, cet acte n'a pas le caractère d'une génération proprement dite. Dès lors, si la troisième personne reçoit avec sa personnalité la nature divine, ce n'est pas formellement en raison de l'opération d'amour dont elle dérive, mais en tant qu'elle termine une opération divine. Par suite, la génération étant, pour nous, le seul mode naturellement connu par lequel un être communique à un autre son essence spécifique, il nous est impossible de concevoir directement entre les deux premières personnes et la troisième une relation dont l'idée soit distincte de celle de la procession qui la fonde. Or cette dernière est une opération d'amour que nous appelons *Spiration*. Considéré dans son principe, l'acte de volonté constitue la relation de *Spiration active* ; considéré dans son terme, il fonde la relation de *Spiration passive*, à laquelle répond le nom personnel de Saint-Esprit.

12. Mais comme en Dieu l'abstrait s'identifie avec le concret, la Paternité sera le Père, la Filiation le Fils, et la Spiration passive le Saint-Esprit. C'est dire que les personnes divines sont des *relations subsistantes*, lesquelles, à leur tour, ne sont que la nature divine subsistant en trois hypostases, par lesquelles elle s'oppose à elle-même, et dont chacune, l'embrassant dans sa plénitude, se distingue d'elle par une pure distinction de raison.

En outre, il n'y a en Dieu qu'un Père, qu'un Fils, qu'un Saint-Esprit. Les trois personnes, il est vrai, connaissent et aiment ; mais ce n'est pas par le côté où elles se distinguent et s'opposent mutuellement, c'est par celui où elles s'identifient dans l'unité d'une même et indivisible essence. Leur distinction vient tout entière de ce que cette unique essence ou nature, par elle-même subsistante, s'oppose réellement à elle-même, considérée comme principe et

terme formellement irrréductible d'une double opération. De la distinction réelle du principe et des termes naît la trinité des subsistances incommunicables, c'est-à-dire la trinité des hypostases ou personnes.

13. La personnalité divine a donc une double racine ; car la raison de la subsistance est tout entière dans la nature considérée absolument, tandis que la raison de son incommunicabilité est uniquement dans l'opposition des relations subsistantes. Cette opposition, du reste, est le seul fondement de la multiplication des hypostases ; car la personne est un tout fermé, une unité distincte et indépendante des autres unités. Or ce sont là les effets formels de l'incommunicabilité. Il est donc vrai de dire que les relations réelles sont la raison pour laquelle la subsistance de la nature divine, au lieu de s'arrêter et de se terminer dans cette nature considérée absolument, se multiplie avec la raison d'incommunicabilité, essentielle à la subsistance hypostatique ou personnelle. Mais arrivée, en vertu de sa loi interne, à cette perfection de développement immanent, la substance divine atteint le suprême degré d'incommunicabilité personnelle, en sorte que non seulement le caractère absolu de cette substance lui assure une transcendance inaliénable, mais encore les personnes qui se constituent dans l'unité de son essence ferment la série des opérations intérieures et possèdent, de ce chef, avec la nature divine dans laquelle elles subsistent, une perfection hypostatique infinie comme cette nature que chacune d'elles embrasse adéquatement.

II. Enseignement de saint Thomas

1. Avant de s'occuper de chacune des personnes

de la Trinité, saint Thomas commence par établir le nombre de *processions* et de *relations* qui existent en Dieu (1).

La *procession* n'est autre chose que l'origine d'un être venant d'un autre être. Si cet être sort de son principe pour former un être distinct, extérieur, séparé, la procession est dite *transitive ;* si, au contraire, l'être reste dans son principe, elle est dite *immanente*. C'est de cette dernière qu'il s'agit ici. Il y a autant de relations en Dieu que d'actes immanents. Or, dans toute nature intellectuelle, les actes immanents ne sont qu'au nombre de deux, savoir l'acte de l'intelligence et l'acte de la volonté. Il y a donc deux processions en Dieu et il ne peut y en avoir que deux : l'une, celle de l'intelligence divine, par laquelle Dieu comprend la vérité totale de son essence ; l'autre, celle de la volonté divine, par laquelle il veut et aime la bonté totale de son essence. La première n'est autre que la procession du Verbe et porte le nom propre de *génération*, parce qu'elle exprime l'origine d'un être vivant, qui tient d'un être vivant comme lui, la même nature spécifique ; la seconde est celle de l'Amour et s'appelle la *Spiration*, parce qu'elle exprime le mouvement de la volonté vers l'objet aimé.

2. Cette double procession pose en Dieu, non pas des *relations* purement *logiques* ou de simples *modalités*, mais des *relations réelles*, de vraies *réalités*. Sans doute, parce que, en Dieu, rien n'existe à la manière des accidents et que tout est substantiel, ces relations ne font qu'un avec l'essence divine et ne s'en distinguent que dans notre manière de les concevoir, mais, entre elles, elles se distinguent réellement les unes des autres. Or cette distinction réelle

1. *Sum. theol.*, I, Q. xxvii.

ne pouvant être dans l'essence, dans l'être absolu, où règne l'unité souveraine, la suprême simplicité, se trouve dans l'être relatif, c'est-à-dire dans les personnes.

Le nombre de ces relations est de *quatre*, ni plus ni moins ; car toute relation est fondée, ou sur la quantité — et celle-ci ne saurait exister en Dieu qui est un pur esprit, — ou sur l'action et la passion, comme cause et effet, père et fils, maître et serviteur. En Dieu, la relation a pour fondement l'action, non pas l'action *transitive*, mais l'action *immanente*, qui détermine les processions intimes dans le sein de l'Etre infini. Or deux actions de cette nature, et deux seulement, nous venons de le dire, se consomment dans l'essence divine : l'action de l'intelligence, qui donne lieu à la génération du Verbe, et l'action de la volonté, qui est le principe de la procession de l'Amour. Mais de chacune de ces processions naissent, par opposition l'une à l'autre, deux relations : la relation du principe au terme, et la relation du terme au principe. La procession du Verbe étant une génération, il y a la *relation active* de *paternité*, propre au principe générateur, et la *relation passive* de *filiation*, propre au Verbe engendré. Quant à la procession de l'Amour, elle constitue la *relation active* de *spiration* dans le principe et la *relation passive* de *procession* dans le terme.

3. Ces deux processions et ces quatre relations impliquent l'existence, en Dieu, de *trois personnes* et rien que de trois. Mais qu'entendre par ce mot *personne?* Il sert à désigner le *particulier* ou *l'individu* dans la catégorie de substance, et plus spécialement ou proprement dans la catégorie de substance raisonnable. La personne est donc une substance particulière, individuelle, de nature raisonnable ; elle exprime ce qu'il y a de plus parfait dans toute

la nature, l'être subsistant et raisonnable. Ce terme convient donc à Dieu, non comme il convient aux créatures, mais dans un sens beaucoup plus élevé. Il ne se trouve pas, il est vrai, textuellement dans la sainte Ecriture, mais il y est d'une manière équivalente.

Ce qui rend difficile de circonscrire son sens dans la Trinité, c'est, d'une part, qu'il se dit au pluriel, contrairement aux noms qui désignent l'essence, et c'est, d'autre part, qu'il n'exprime rien de relatif, à l'inverse des noms qui expriment les rapports des êtres. Il signifie la substance individuelle d'une nature raisonnable. Or, l'individu se distingue de tout autre individu. Et la distinction, en Dieu, ne provient que des relations d'origine. Mais ces relations ne sont pas, en Dieu, des entités modales, des accidents inhérents au sujet, elles sont l'essence divine elle-même, et par suite elles subsistent comme elle et constituent des relations subsistantes. Or, ces relations subsistantes se distinguent entre elles par leur opposition relative. Donc deux relations opposées doivent nécessairement appartenir à deux personnes. Dès lors, la paternité et la filiation, formant deux relations qui s'opposent, appartiennent à deux personnes : la paternité subsistante est la personne du Père, la filiation subsistante est la personne du Fils.

Quant aux deux autres relations, la spiration active et la spiration passive, elles ne sont pas opposées aux précédentes, c'est-à-dire à la paternité et à la filiation, mais elles forment opposition à l'égard l'une de l'autre, et par suite ne peuvent convenir toutes les deux à une seule et même personne. Mais à qui convient la spiration active ? Est-ce au Père ou au Fils ? Est-ce à l'un et à l'autre en même temps ? C'est à tous les deux à la fois,

d'autant plus que cette spiration active ne renferme aucune opposition ni vis-à-vis de la paternité, ni vis-à-vis de la filiation. Et quant à la spiration passive, elle appartient en propre à la troisième personne, à la personne du Saint-Esprit. D'où il suit qu'il y a trois personnes en Dieu.

4. Il y a trois personnes en Dieu et il ne peut y en avoir que trois, ce qui est proprement le mystère de la sainte Trinité, l'unité de trois, *trium unitas*, une essence et trois personnes, mystère qui demeure inaccessible aux seules lumières de la raison. La raison naturelle, en effet, ne peut connaître Dieu que par les créatures. Or, les créatures conduisent à la connaissance de Dieu comme l'effet conduit à la connaissance de la cause. La raison peut donc découvrir uniquement les attributs que Dieu possède comme principe des êtres, comme créateur. Mais comme la puissance créatrice est commune à toute la Trinité, elle appartient à l'unité de l'essence divine, et non à la pluralité des personnes, et ne peut dès lors rien nous apprendre sur les personnes, en tant que personnes.

Du reste, vouloir établir la trinité des personnes sur des preuves tirées de la raison pure, serait déroger doublement à la foi, dit saint Thomas. D'abord, en blessant sa dignité ; car elle a pour objet les choses invisibles. Ensuite, en éloignant autrui de la foi ; car lorsqu'on apporte en faveur de la foi des preuves irrésistibles, on tombe sous la dérision des impies, qui s'imaginent que nous croyons en nous appuyant sur ce genre de preuves. A ceux qui admettent l'autorité, prouvons notre doctrine par l'autorité ; à ceux qui la repoussent, contentons-nous de montrer que les choses de la foi ne renferment rien d'impossible, rien de contraire à la raison. Relativement à l'existence de Dieu, les raisonnements

sont démonstratifs ; relativement à la Trinité, ce ne sont que des raisonnements de convenance. Les analogies elles-mêmes que nous trouvons dans notre âme ne fournissent pas de preuve démonstrative de la Trinité, parce que l'intelligence humaine diffère essentiellement de l'intelligence divine. Et, comme le dit saint Augustin, ce n'est pas la science qui mène à la foi, « *c'est la foi qui mène à la science.* »

5. Un pas de plus, et l'on aura les *notions* suffisantes pour désigner les trois personnes de la Trinité. La *notion* est la raison propre, l'idée particulière, le signe caractéristique, la marque distinctive, l'attribut spécial qui dénonce, révèle, notifie et fait connaître distinctement les personnes divines. Jusqu'ici nous avons trouvé *quatre notions ;* il en est une *cinquième* à faire connaître. Les personnes divines, en effet, se multiplient et se révèlent par l'origine, ou comme principe ou comme terme. Or, le Père ne procède de personne, et, sous ce rapport, la notion qui lui convient est celle d'*innascibilité ;* mais, en tant que principe, il se caractérise doublement, par la *paternité* à l'égard du Fils, par la *spiration* commune à l'égard du Saint-Esprit. Le Fils, procédant de son Père par la génération est notifié par la *filiation.* Le Saint-Esprit a pour unique note caractéristique la *procession*, car il n'est le principe d'aucune autre personne. Il y a donc *cinq notions en Dieu :* l'*innascibilité,* la *paternité*, la *filiation,* la *spiration active* et la *spiration passive* de *procession.* De ces cinq notes, quatre constituent des *relations*, car l'innascibilité à vrai dire n'est pas une relation ; quatre sont des *propriétés*, car la spiration active commune au Père et au Fils n'appartient pas exclusivement à une seule personne ; et trois enfin sont des *notions personnelles*, savoir : la paternité, la filiation et la procession.

6. Certains attributs sont communs à l'essence divine; d'autres sont propres à chaque personne en particulier. Et c'est ainsi qu'on peut appeler la première personne : *Principe, Père non-engendré. Principe* signifie l'origine, la source, la souche d'où vient, sort ou découle une chose. Appliqué à Dieu, ce mot peut s'entendre des attributs communs, et dans ce cas, il implique des actes extrinsèques dont le terme est en dehors de Dieu, dans les créatures ; il peut s'entendre aussi des attributs propres, et, dans ce cas, il vise les actes intrinsèques, immanents, dont le terme est Dieu même ; mais comme en Dieu il y a deux processions, il y a aussi deux principes, l'un qui est exclusif au Père, comme source de toute la divinité, l'autre qui appartient au Père et au Fils vis-à-vis du Saint-Esprit. La première personne est encore désignée sous le nom de *Père*, car la paternité est sa propriété personnelle, et sous le nom d'*innascible* ou de *non-engendré*, parce qu'elle n'a pas de principe d'où elle dérive, étant elle-même le principe de tout.

La seconde personne porte le nom propre de *Fils*, parce qu'elle est engendrée par le Père ; de *Verbe*, parce qu'elle est le concept intérieur qui procède de l'intelligence divine et l'exprime totalement; et d'*Image*, parce qu'elle représente pleinement son modèle et est sa parfaite image.

La troisième personne porte le nom d'*Esprit*, consacré par l'Ecriture, car ce mot signifie souffle, impulsion, et représente le mouvement de la volonté; d'*Amour*, parce que, personnellement, elle procède par amour et est l'amour subsistant ; de *Don*, parce que le propre de l'amour est de donner de sa plénitude et que le Saint-Esprit procède aussi comme don de Dieu.

7. *Comparées avec l'essence divine*, ces personnes

ne nuisent-elles pas à l'unité de Dieu ? Non, répond saint Thomas. Car, en Dieu, les relations sont l'essence divine elle-même. Il n'y a donc entre les personnes et la nature divine qu'une distinction de raison, virtuelle, purement logique. Considérée absolument, en soi, ou dans ses rapports avec les personnes, l'essence divine est une ; elle se communique totalement et identiquement aux trois personnes, qui, elles, se distinguent réellement entre elles à cause de leurs relations d'origine. Il n'y a donc qu'une seule essence divine en trois personnes ; ces trois personnes sont Dieu, elles ne forment pas trois Dieux.

8. *Considérées dans leurs rapports avec les relations ou les propriétés*, les personnes et les relations sont identiques ; car, d'une part, les relations, entités réelles dans l'Etre nécessaire, sont l'essence divine, et d'autre part, l'essence divine est la même chose que la personne. Mais les personnes se distinguent entre elles par les relations.

9. *Comparées entre elles*, les trois personnes sont parfaitement *égales* en toutes choses, aussi anciennes, aussi puissantes, aussi parfaites l'une que l'autre; la moindre inégalité romprait l'unité de l'essence divine. On peut donc prendre tous les attributs communs et les appliquer à chaque personne, ainsi que l'a fait le symbole de saint Athanase. Toutefois cette absence de succession ou d'inégalité n'empêche pas qu'il y ait dans la Trinité un *ordre d'origine* entre les personnes, non que l'une précède l'autre, puisqu'elles sont éternellement ce qu'elles sont, mais simplement parce que l'une procède de l'autre. La procession est éternelle : le Père est Père, le Fils est Fils, le Saint-Esprit est Saint-Esprit, de toute éternité. Donc *égalité parfaite*, mais *avec subordination d'origine*.

La procession qui est nécessaire et éternelle est aussi *immanente* : d'où l'idée de la περιχώρησις, comme disaient les grecs, ou de la *circuminsessio*, comme disent les scolastiques. Ce terme latin, remarque Petau, est loin de rendre toute la valeur du mot grec, introduit dans la théologie par saint Jean Damascène. La *circuminsession* signifie l'inhabitation des personnes divines l'une dans l'autre ; car, par l'unité d'essence, les trois personnes divines se compénètrent mutuellement. Notre Seigneur disait : « *Ne croyez-vous pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ?* » Et saint Jérôme a pu dire que « le Fils est le lieu du Père, comme le Père est le lieu du Fils. » La *périchorêsis* signifie en plus une circulation vivante, incessante, l'épanchement sans fin du Père dans le Fils et le retour du Fils vers sa source, double mouvement qui part de l'unité et revient à l'unité.

10. L'exposition de ce mystère est si délicate et si difficile que saint Thomas a tracé quelques règles précises pour permettre d'en parler correctement. Parmi les *noms essentiels*, dit-il, les uns désignent l'essence divine *substantivement*, les autres *adjectivement*. Les premiers se disent au *singulier*, les autres se disent au *pluriel* des trois .personnes. Dans la Trinité, l'essence est souverainement une, infiniment simple ; aussi les noms qui l'expriment doivent-ils se dire des trois personnes au singulier ; Platon, Socrate et Cicéron s'appellent trois hommes, parce qu'il y a dans trois suppôts de la nature humaine trois humanités ; au lieu que nous appelons le Père, le Fils et le Saint-Esprit, non pas trois dieux, mais un seul Dieu, parce qu'il n'y a qu'une divinité dans les trois hypostases de la nature divine. Quant aux noms qui expriment l'essence adjectivement, nous les affirmons des

trois personnes au pluriel, à cause de la multiplicité des suppôts, et nous disons trois éternels, trois incréés, trois immenses ; tandis que nous devons dire un incréé, un immense, un éternel, quand nous prenons ces mots comme des substantifs.

Les noms essentiels *concrets* se disent tantôt de l'essence, tantôt d'une ou des trois personnes, selon qu'ils sont accompagnés de mots qui se rapportent à l'essence ou à la personne. Mais les noms essentiels *abstraits* ne peuvent pas se dire de la personne, ils ne s'appliquent qu'à l'essence. Les Pères de l'Eglise, dans leur langage, *approprient* certains attributs essentiels aux personnes de la Trinité, et saint Thomas légitime leur manière de dire.

11. Saint Thomas termine son traité de la Trinité, en parlant de la *mission des personnes divines*. Il se demande si les personnes divines peuvent être envoyées, et il répond : la mission implique deux choses dans l'envoyé : un rapport avec celui qui l'envoie et un rapport avec le terme où il est envoyé. Le premier rapport forme toujours, dans le délégué, une procession qui peut avoir trois causes : le commandement, le conseil, l'origine. Le second rapport, avec le terme, fait que le délégué commence d'être dans un lieu, soit qu'il n'y fût d'aucune sorte auparavant, soit qu'il y paraisse d'une manière nouvelle. On voit par là que *la mission convient aux personnes divines* sous deux rapports, comme impliquant une procession d'origine, et comme créant une nouvelle manière d'être dans un autre : ainsi le Fils a été envoyé par le Père dans le monde ; car, bien qu'il y fût déjà, il a commencé d'y être d'une nouvelle manière par l'incarnation.

Auprès des créatures, la mission des personnes

divines est *temporelle*. Ainsi la mission du Fils visible pour être homme, invisible pour être dans l'homme, est temporelle, s'accomplit dans le temps. Cette *mission invisible* se consomme uniquement par la *grâce sanctifiante ;* car elles sont envoyées pour être dans un lieu d'une nouvelle manière et pour être possédées par la créature. Or, cette présence et cette possession s'accomplissent uniquement par le don de la grâce justifiante. La sanctification de l'homme, tel est le but de la mission des personnes divines.

Mais qui, parmi les personnes divines, peut être envoyé ? La mission divine impliquant une procession d'origine, seuls le Fils et le Saint-Esprit peuvent être envoyés. Le Père, ne procédant pas, ne peut avoir de mission, bien qu'il habite, lui aussi, l'âme des justes, selon cette parole de saint Jean : « *Nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* ». Le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés invisiblement à tous ceux qui ont la grâce.

D'autre part, Dieu pourvoit aux besoins des êtres selon leur nature. Or, la nature de l'homme est telle qu'il va des choses visibles aux invisibles ; il fallait donc que les mystères cachés dans le monde spirituel lui fussent révélés par le monde sensible. De même donc que Dieu s'est manifesté lui-même et a manifesté les processions divines par certains traits, de même il convenait qu'il manifestât les missions invisibles des personnes adorables par certaines réalités visibles. Mais la mission du Fils devait se révéler autrement que celle du Saint-Esprit. Le Fils est principe de procession, tandis que l'Esprit-Saint procède, le Fils est la source de la sainteté, le Saint-Esprit en est le don ; et c'est pourquoi ils ont été envoyés, l'un comme l'auteur, l'autre comme le signe de la sanctification.

Dans ces quelques mots, saint Thomas indique le rôle du Verbe incarné et du Saint-Esprit pour la rédemption et la sanctification des âmes ; et c'est ce rôle que nous aurons à étudier avec plus de détail dans la suite.

III. Notions erronées et objections

La raison, en présence de ce mystère de la sainte Trinité, est absolument impuissante à le deviner, parce que rien en elle ou autour d'elle ne saurait lui en suggérer l'idée. Eclairée par la révélation, elle en connaît du moins l'existence, et elle cherche alors à s'en rendre compte, sans toutefois pouvoir se flatter de le pénétrer à fond. Le mystère reste le mystère : c'est un mystère qui appartient exclusivement à l'enseignement révélé, et dont la révélation expresse date des origines du christianisme.

On a cru toutefois que l'esprit humain en avait possédé quelque idée vague avant la révélation messianique ; mais ni l'histoire des religions ni l'histoire de la philosophie n'autorisent une telle conjecture.

1. Quelques symboles religieux, antérieurs au christianisme, offrent, il est vrai, de fugitives ressemblances ; mais elles sont purement superficielles ; elles répondent à des conceptions absolument différentes et complètement irréductibles au dogme chrétien.

L'histoire des religions signale, en particulier, la *triade égyptienne* et la *trimoûrti hindoue*. En Egypte, la *triade* n'est, en général, qu'une allégorie de la société domestique : un dieu père, une déesse

mère, un dieu fils ; c'est tout au plus la même divinité sous trois aspects différents, quelque chose qui ressemble à une espèce de sabellianisme anticipé. M. Robiou (1), qui a spécialement étudié la question, dit, à propos de la triade thébaine et d'autres encore, que la présence d'une déesse à côté de deux personnages masculins « implique une opposition absolue avec l'idée de la trinité chrétienne. » Il ajoute « que, dans tous les cas, l'Esprit ne figure dans aucune des triades égyptiennes, » et que « cette partie de la doctrine égyptienne n'est point un écho, même indirect, d'une révélation primitive touchant les trois personnes divines (2). »

2. Quant à la *trimoûrti hindoue*, ce n'est que la fusion de trois cultes distincts, celui de Brahma, celui de Vishnou et celui de Çiva : « *Brahma, Vishnou, Çiva sont et ils ont été dès l'origine trois divinités distinctes*, dit M. de Harlez (3). Vishnou est cité dans les *Védas*, alors que Brahma n'existait pas encore, c'est-à-dire n'avait point encore été imaginé. Mais Vishnou n'est là qu'un Dieu secondaire, personnification accessoire de la force génératrice et conservatrice du soleil. Dans la plupart des *Brahmanas* et dans les *Lois de Manou*, c'est-à-dire dans les livres des brahmanites, Vishnou est encore un Dieu inférieur, placé bien au-dessous de Brahma ; dans le *Bhagavad-gîta* le *Harivansa* et les autres livres vishnouites, il est, au contraire, le Dieu suprême, l'être universel. Çiva est inconnu aux

1. *Théologie de l'ancienne Egypte*, dans le Compte rendu du Congrès scientifique de 1891, Paris, 1891, IIe sect., p. 244-245. — 2. Sur les triades égyptiennes, cf. de Rougé, *Etude sur le rituel funéraire*, p. 45, 75-78 ; Grébaut, *Mélanges d'arché. égypt. et assyr.*, p. 247-254 ; Pierret, *Essai sur la myth. égypt.*, p. 46-52. — 3. Art. *Trinité* dans le *Diction. apologétique* de Jaugey, Paris, 1889, p. 3119-3120.

Védas ; dans les livres postérieurs il apparaît et semble se confondre avec le Dieu des tempêtes *Rudra,* puis il s'en sépare et devient à son tour, dans certains livres, la divinité principale. Ces trois dieux restèrent donc séparés jusqu'à ce que les Brahmanes, longtemps après la diffusion de l'Evangile, voulant rallier toutes les sectes, eussent formé des trois principales divinités une triade suprême, dans laquelle chacun pouvait choisir son Dieu favori pour le mettre à la tête des autres. Mais pour conserver auprès de leurs initiés la notion du panthéisme, il imaginèrent de dire que ces trois dieux n'étaient que des manifestations diverses de l'être absolu. Ils désignèrent le groupe par le nom de *Trimoûrti,* c'est-à-dire « triple forme. »

3. Platon a passé longtemps pour avoir eu quelque soupçon de la Trinité. S'il l'a voilé, c'est par peur des accusateurs de Socrate, affime saint Cyrille d'Alexandrie (1). Et l'on sait que saint Augustin estimait avoir trouvé dans les livres platoniciens de frappantes analogies avec la doctrine chrétienne du Verbe (2). Dans Platon, il est vrai, on rencontre à plusieurs reprises une triade, mais assez vague, inconsistante, jamais la même (3). Ce grand génie reconnaît l'existence d'un Dieu éternel, intelligent, tout-puissant et bon en face d'une matière éternelle et confuse. Ce Dieu possède un Logos, raison de toute chose, mais un Logos semblable au verbe humain, plus parfait, mais qui n'est pas un être subsistant. Ce qui subsiste, aux yeux de Platon, c'est le plan de l'univers, l'archétype du monde, l'idée exemplaire, mais qui n'est pas à confondre avec le Logos. Ce Dieu est père, et le monde, distinct

1. *Cont. Jul.*, I. — 2. *Confes.*, VII, IX ; *Patr. lat.*, t. XXXII, col. 740. — 3. *Timée,* XXXVII ; *Répub.*, VII.

du Logos et de l'archétype, est son fils. Enfin une âme universelle, dont on ne saurait dire si elle est une émanation de Dieu ou un produit de la matière, est répandue dans tous les êtres. Où voir dans tout cela une image même lointaine de la Trinité chrétienne ?

4. Le juif Philon, contemporain de Notre-Seigneur, essaya d'élaborer une théorie de Verbe, en mêlant les idées platoniciennes aux données bibliques. Selon lui, Dieu, être transcendant, abstrait, indéterminé, ne peut entrer en contact direct avec la matière éternelle. Il n'agit sur elle que par des intermédiaires émanés de lui, les Idées, Verbes intérieurs se manifestant extérieurement dans le monde matériel. Le plus parfait de ces intermédiaires, le Logos, l'Idée suprême, éternel, qu'est-il ? On ne réussit pas à savoir si Philon le regarde comme une simple puissance divine, comme un attribut, ou s'il y voit une personne distincte. Bien qu'il l'appelle parfois le fils premier-né, il semble n'être qu'un Dieu subalterne, une sorte de démiurge. Nous sommes encore loin de la Trinité chrétienne.

Mais l'influence du platonisme alexandrin, grâce à Philon, se fit sentir chez les Pères apologistes, notamment sur la double conception du Verbe intérieur et proféré (1). Dans la suite, nous avons vu aux prises les unitaires ou monarchiens avec les trinitaires qu'ils accusaient de dithéisme ; puis la lutte des Pères grecs et latins contre l'arianisme, l'intervention des conciles dans la définition des dogmes de la Trinité ; nous avons passé sous silence, nous réservant d'y revenir plus tard en traitant du

1. Voir notre article *Pères apologistes,* dans le *Dictionnaire de théologie*, I, col. 1580-1602.

Saint-Esprit, la querelle suscitée par le *filioque*.

5. Au moyen âge, pendant que les uns, comme Roscelin (xiᵉ s.), Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers de 1142 à 1154, et le calabrais Joachim, abbé de Flore (1130-1202), versaient dans le trithéisme, et que les autres, comme Abélard (1079-1142), tombaient dans le modalisme ou le subordinatianisme, l'orthodoxie était défendue par saint Anselme (1033-1109), saint Bernard (1091-1153) et les grands scolastiques. L'erreur pourtant reparut, au xviᵉ siècle, avec les sociniens, qui renouvelèrent le modalisme ou sabellianisme, et au xviiiᵉ avec les anglais Whiston et Clarke, qui, en 1711 et 1712, reproduisirent la théorie subordinatienne des semi-ariens.

Avec le xixᵉ siècle, le rationalisme repousse la trinité chrétienne comme un dogme inacceptable pour la raison et essaie, concurremment avec le panthéisme, d'en donner une explication rationnelle. Pour les panthéistes allemands, à la suite de Hegel, la trinité c'est l'idée qui évolue, l'idée qui devient le monde, et le rapport du monde à l'idée, du devenu au devenir. Pour les panthéistes français, les mots changent, mais la théorie ne varie pas. La trinité c'est l'infini, le fini et le rapport du fini à l'infini ; ou encore l'unité, la variété et le rapport de la variété à l'unité ; ou comme dit Cousin, « *une triplicité qui se résout en unité et une unité qui se résout en triplicité.* » Cousin ajoute que c'est là « le Dieu trois fois saint que reconnaît et adore le genre humain, le fond même du Chritianisme (1). »

6. Même après le concile du Vatican, qui a condamné le rationalisme et le panthéisme, et qui, dans les doctrines de Günther, a frappé une nouvelle conception de la trinité sous forme de trithéisme,

1. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, leç. vᵉ.

l'erreur n'a pas désarmé ; elle recourt à des explications subtiles, dont la parenté avec le panthéisme ne saurait faire doute. Ne lisons-nous pas, en effet, en 1902, sous la plume de M. Marcel Hébert, les lignes suivantes : « *La Réalité, en tant qu'elle se manifeste comme une puissance active, ne représente ni une toute puissance, ni une toute science, ni une toute bonté, bien plutôt une gigantesque, une incommensurable force qui, à tâtons, sans jamais se lasser, poursuit, à travers d'innombrables essais, son incessant effort vers le mieux, vers l'Idéal. Cet Idéal, loi vivante, vraie vie de toute vie et non loi abstraite comme celles d'un manuel de physique ou de chimie, la Réalité le porte en elle-même comme la loi propre de son évolution ; voilà pourquoi, en définitive, la résultante des forces du monde est orientée dans le sens du bien* (1). »

7. Et voici enfin ce qu'un esprit très cultivé a pu écrire, sans s'apercevoir de la confusion grossière qu'il faisait, au sujet du mystère de la Trinité : « *Dire qu'il y a trois personnes en Dieu, c'est dire qu'il y a en Dieu trois individualités distinctes. D'autre part, cependant, la formule du mystère déclare* qu'il n'y en a qu'une, celle de Dieu même : *le Père est Dieu ; le Fils également ; le Saint-Esprit également ;* les trois personnes divines ne sont qu'un seul et même être individuel (2). »

M. Sully Prudhomme n'est pas le seul à prêter à la formule du dogme trinitaire un sens qu'elle n'a pas et à l'accuser par suite d'être incompréhensible ou absurde. Combien, en effet, de la meilleure foi sans doute, mais peu conformément à la logique, s'appuyant sur l'identité que le dogme reconnaît

1. *La dernière idole*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1902, p. 402. — 2. Sully Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905, p. 393.

entre l'essence divine et chacune des personnes, concluent à l'identité des personnes entre elles !

On invoque le principe d'*identité* ; mais on oublie que ce principe n'a son application rigoureuse que s'il s'agit d'une *identité absolue* ; car la moindre différence, ne serait-ce qu'une différence de raison, suffit à l'infirmer. Or, il y a longtemps que saint Thomas et tous les théologiens avec lui ont fait observer que, dans la Trinité, l'identité n'est pas absolue. Que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient la même essence, la même réalité divine, le dogme l'affirme. Mais le dogme affirme, en outre, que ce qui fait que le Père est Père, et que le Fils est Fils et que le Saint-Esprit est Saint-Esprit est quelque chose de distinct. Et, dès lors, l'application du principe va simplement à dire ceci : toutes réalités identiques à une troisième sont identiques entre elles uniquement sous le rapport formel qui les fait identiques à cette troisième, mais non pas dans leur totalité. Or, dans la Trinité, s'il est vrai que les personnes sont identiques à l'essence divine, c'est-à-dire selon l'être divin et les attributs absolus, il n'est pas moins vrai que les personnes divines restent distinctes entre elles précisément par ce qui les fait être telle ou telle personne ; car la notion spécifique qui répond à Père n'est point celle qui répond à Fils ou à Saint-Esprit; et la notion spécifique qui répond à *personne* n'est pas la même qui répond à *essence*. Le point de vue diffère ainsi que la réalité. Les personnes divines s'opposent l'une à l'autre par leurs relations d'origine. En conséquence, le dogme catholique n'enseigne nullement que trois ne font qu'un, ni qu'un c'est trois ; il enseigne que les trois personnes sont réduites à l'unité par la possession de la même et unique essence ; et il enseigne également que cette même et unique essence

n'est pas possédée par les trois de la même manière ni sous le même rapport : la première, la possède de plein droit; la seconde, par communication génératrice; la troisième, par procession d'amour.

Après le principe d'identité qui porte sur l'être, on invoque le principe de *contradiction* qui porte sur l'opération de notre esprit. La difficulté se résout de la même manière. L'affirmation et la négation ne peuvent être vraies toutes les deux simultanément d'un même objet; rien de plus exact, s'il s'agit d'un objet qui soit tout à fait le même et absolument sous tous les rapports; mais il n'en est pas ainsi s'il s'agit d'un objet qui, quoique matériellement et réellement le même, n'est pas le même formellement; et c'est ce dernier cas qui se réalise dans la formule trinitaire (1).

Avec le catéchisme il faut dire : En Dieu, ni unité de personne, ni multiplicité de natures, mais une seule nature et trois personnes, ou un seul Dieu en trois personnes.

1. La Sainte Trinité, d'après saint Grégoire de Nazianze. — « Avant toutes choses, dit-il en s'adressant aux catéchumènes, gardez-moi ce bon dépôt, pour lequel je vis et je combats, avec lequel je veux mourir, qui me fait supporter tous les maux et mépriser tous les plaisirs de la vie : je veux dire la profession de foi en le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Je vous la confie aujourd'hui. C'est pour elle que je vais tout-à-l'heure vous plonger dans l'eau et vous en élever. Je vous la donne pour compagne et patronne de toute votre vie. Je vous donne une seule Divinité et Puissance, Une dans les Trois, et contenant les Trois d'une manière distincte. Divinité sans disparate de substance ou de nature, sans degré supérieur

1. Voir, à ce sujet, un article de P. Pègues dans la *Revue thomiste*, 1901, p. 694-715.

qui élève ou degré inférieur qui abaisse, de toute façon égale, de toute façon la même, comme dans le ciel beauté et grandeur ne sont qu'un. C'est de trois infinis l'infinie connaturalité, Dieu tout entier, chacun considéré en soi-même, aussi bien le Fils que le Père, aussi bien le Saint-Esprit que le Fils, chacun pourtant conservant son caractère personnel ; Dieu les Trois considérés ensemble. Chacun est Dieu à cause de la consubstantialité ; les Trois son Dieu à cause de la monarchie. Je n'ai pas commencé de penser à l'Unité, que la Trinité me baigne de sa splendeur. Je n'ai pas commencé de penser à la Trinité, que l'Unité me ressaisit. Lorsqu'un des Trois se présente à moi, je pense que c'est le tout, tant mon œil est rempli, tant le surplus m'échappe ; car dans mon esprit trop borné pour comprendre un seul, il ne reste plus de place à donner au surplus. Lorsque j'unis les Trois dans un même concept, je vois un seul flambeau sans pouvoir diviser ou analyser la lumière unifiée. » *Orat.* XL, 41 (1) ; trad. du P. de Régnon.

2. **Difficulté et attrait du mystère de la Trinité.** — « Que reste-t-il des objections contre le mystère de la sainte Trinité ? Il reste que la possession de la même nature par trois personnes est une chose qui dépasse la portée de l'expérience humaine et dont nous accroissons d'ailleurs comme à plaisir l'obscurité par les images sensibles que nous sommes tentés d'introduire dans l'exposition du dogme ; ces images sont des analogies qui aident notre intelligence à concevoir le sens du mystère, mais on aurait tort d'y chercher des explications. Arrivés à ce point, nous sommes obligés de nous arrêter, il est vrai, parce que le mystère est en face de nous et que notre vue est trop faible pour sonder ses profondeurs. Peut-être même paraît-il plus obscur quand on a essayé de le regarder d'un œil respectueux. Mais ceci ne doit point surprendre : lorsqu'on a gravi la cime du Gaurisankar, on s'est rapproché des limites extrêmes de l'atmosphère terrestre ; mais l'homme n'en est averti que

1. *Patr. gr.*, XXXVI, col. 417.

par la teinte toujours plus sombre qui succède au bleu du ciel, le froid qui devient plus vif, l'air qui manque à la respiration.

« Est-il possible, cependant, d'ajouter quelque chose aux réponses ordinaires des théologiens ? Doit-on se tenir exclusivement sur la défensive, et la splendeur du mystère n'a-t-elle donc aucun attrait ?

« On a remarqué souvent que le mystère de la sainte Trinité, bien qu'inaccessible à l'esprit humain, complétait admirablement ce que la raison nous apprend de Dieu. Quand le spectacle des créatures et de nous-mêmes nous a fait connaître l'existence de Dieu et ses attributs, nous concevons l'idée de l'Etre infini et parfait ; mais nous ne savons rien encore de sa vie intérieure. Si l'esprit de l'homme est seul capable de savoir ce qui se passe en lui, à plus forte raison Dieu seul doit-il contempler le secret de sa vie. Mais, d'autre part, nous ne pouvons douter que cette vie intime ne soit la plus profonde des réalités : Dieu, source inépuisable de vie pour tous les vivants, doit vivre pour soi avant de vivre pour les autres. Cette ignorance de la vie mystérieuse de Dieu est sans doute l'une des raisons pour lesquelles la religion naturelle est frappée de stérilité : elle conçoit Dieu en dessus des créatures comme une unité solitaire, abstraite et froide. L'homme s'intéresse peu à un Dieu dont l'action paraît toute extérieure, dont on n'aperçoit pas le mouvement vital interne ; c'est qu'en effet son expérience et sa conscience lui montrent la vie comme un acte intime à l'être vivant. Qu'il apprenne donc à estimer à sa juste valeur la révélation qui a déchiré pour lui ce nuage opaque sous lequel la vie divine se cache. Dieu a daigné manifester aux hommes le mystère de sa vie; et voilà que les hommes se récrient et qu'ils déclarent impossible ou absurde ce qu'il ne comprennent pas. Attendent-ils donc pour fléchir les genoux et pour adorer qu'ils aient compris Dieu en lui-même ? Mais alors le rêve insensé des panthéistes serait devenu une réalité : Dieu aurait pris conscience de lui-même en l'esprit humain, et l'homme n'adorerait plus que l'humanité.

« Quand l'Absolu lève un coin du voile sous lequel il se dérobait à nos yeux, le mystère non seulement ne doit pas effrayer la raison, mais il s'impose à elle comme le signe nécessaire de la vérité. La vie divine ne saurait être à ce point accessible que toute obscurité en soit bannie pour nous, et si elle se laissait pénétrer de part en part au regard de l'homme, j'oserais dire qu'elle ne valait pas la peine d'être regardée, car nous jetons un coup d'œil fugitif sur les idées trop claires et les choses trop faciles à comprendre, mais nous contemplons longuement ce qui retient une part de mystère. A mesure que nous descendons plus profondément dans les problèmes de la métaphysique, le mystère croît avec la profondeur ; pourquoi voudrait-on que la vie intime de Dieu se présentât à nos regards comme une surface plane, et non comme un abîme que l'œil ne peut sonder ? Ces exigences dénotent en ceux qui les prennent au sérieux une ignorance totale des conditions du problème divin et une recherche exagérée des clartés superficielles ; les vrais métaphysiciens ne redoutent pas tant certaines obscurités nécessaires. » J. Souben, *Nouvelle théologie dogmatique*, II, *Les personnes divines*, 2[e] édit., Paris, 1903, p. 95-97.

FIN DU PREMIER VOLUME



Table des Matières

CONTENUES DANS CE PREMIER VOLUME

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME

Bergerac. — Imp. Générale du Sud-Ouest, J. CASTANET, place des Deux-Conils.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY



